Thomas Alexander Szlezák

CUM SĂ-L CITIM PE PLATON

Traducere din limba germană de
Teona Meheş şi Rigán Lóránd

EDITURA
grinta
Cluj-Napoca

Nota traducătorilor

Traducătorii doresc să îşi exprime întreaga recunoştinţă faţă de domnul profesor universitar Vasile Muscă de la Universitatea Babeş-Bolyai, coordonatorul seriei *Mica bibliotecă germană*, căruia îi aparţine iniţiativa acestei traduceri. De asemenea, mulţumesc şi colegei lor, drd. Adela Cîmpean, pentru atenta lectură a unei versiuni iniţiale a volumului şi sugestiile stilistice.

Cu excepţia unor termeni individuali şi sintagme scurte, relevante pentru argumentul lucrării, în citarea textelor platoniciene volumul urmează traducerile consacrate din ediţia Constantin Noica, Petru Creţia şi Cătălin Partenie (coord.): Platon, *Opere*, Vol. I-VII, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978-1993 – în special în cazul unor dialoguri mai frecvent citate, precum *Charmides* (trad. de Constantin Noica), *Lysis* (trad. de Alexandru Cizek), *Hippias Minor* (trad. de Petru Creţia), *Hippias Maior* (trad. de Gabriel Liiceanu), *Euthydemos* (trad. de Gabriel Liiceanu), *Phaidon* (trad. de Petru Creţia), *Gorgias* (trad. de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica), *Phaidros* (trad. de Gabriel Liiceanu), *Republica* (trad. de Andrei Cornea) şi *Timaios* (trad. de Cătălin Partenie), la traducerile cărora trimite prin numerele Stephanus.

Dedicată soției și copiilor mei

„Platon între „esoteric" şi „exoteric"

1.

„Cum să-l citim pe Platon" – iată un titlu neliniştitor, cel puţin în versiunea sa românească! (În germană, titlul cărţii profesorului Thomas A. Szlezák, „Platon lesen" e mai abstract şi parcă mai îngăduitor.) El seamănă cu titlurile acelor broşuri de vînzare pretutindeni, de tipul: „cum să învăţăm ceha în două spătămîni", „cum să avem succes în dragoste", „cum să slăbim uşor şi repede", etc. Aşadar, găsim oare în cartea profesorului Thomas A. Szlezák un îndreptar de acest tip, destinat însă nici mai mult nici mai puţin decît citirii lui Platon? Vom afla, odată cartea încheiată, *cum să-l citim bine şi adecvat* pe Platon?

Să nu ne amăgim: aşa cum nu ne ies, urmînd broşurile respective, nici dieta perfectă, nici amorul ideal, nici marele succes, tot aşa pesemne nici nu vom şti mai bine *cum să-l citim* pe Platon. De fapt – şi e meritul important al cărţii - deşi vom afla multe lucruri noi, vom şti, într-un fel, chiar ceva mai puţin. Căci vom pierde cel puţin unele certitudini naive – de exemplu aceea că încîntătorul şi literarul text platonic poate fi înţeles cu uşurinţă şi direct, în litera lui. Pe de altă parte, vom obţine – nu chiar un îndreptar – dar totuşi, într-o exprimare mai nobilă, o paradigmă de lectură a lui Platon: *paradigma esoteristă.* Este ea de folos? Va profita, dacă vom asimila-o, înţelegerea autentică a lui Platon şi, dimpotrivă, va fi mai săracă, mai incompletă aceeaşi înţelegere, dacă vom neglija mesajul cărţii lui Szlezák, sau al altor partizani ai aceleiaşi paradigme esoteriste, precum H.J. Krämer, K. Geiser, G. Reale, optînd în schimb pentru adversarii lor de idei - *exoteriştii*? Şi în general: poate exista un îndreptar de citire preferenţială – fie şi erudit şi sofisticat – a acestui imens gînditor? Îi poate fi consemnată, în scris, *reţeta optimă*?

2.

Adevărul e că Platon nu a fost niciodată un autor transparent pentru lectură iar întrebarea „cum să-l citim pe Platon" a traversat secolele fără a-şi fi primit vreodată un răspuns unitar, stabil şi coerent. Şi, dacă ne gîndim că nu există probabil un alt gînditor a cărui influenţă directă şi indirectă asupra culturii occidentale să fi fost mai profundă, mai îndelungată şi mai cuprinzătoare decît aceea a lui Platon, devine considerabilă semnificaţia acestei întrebări, ca şi aceea a lipsei unui răspuns clar la ea. Deja Plotin, în secolul III, care considera că restabilise sensul autentic al învăţăturii lui Platon, se plîngea că acesta din urmă „nu pare a spune pretutindeni acelaşi lucru, pentru ca să putem cunoaşte cu uşurinţă intenţia sa".[1] În secolul al XVII-lea, Leibniz exclama: „dacă cineva l-ar putea reduce pe Platon la un sistem, un asemenea ins ar aduce mari servicii umanităţii"[2]; iar mai tîrziu, Goethe, în aceeaşi notă, scria: „Desigur că cel care vrea să explice ce anume oameni precum Platon au afirmat serios prin intermediul comediei sau într-o manieră glumeaţă şi ce anume ei au afirmat prin intermediul convingerii sau în chip direct, ca să spunem aşa, ar face un mare serviciu şi ar aduce o mare contribuţie la cultura noastră."[3]

Dar care sînt sursele acestor dificultăţi? Mai întîi, cum se ştie bine, spre deosebire de Aristotel, de pildă, Platon nu a scris tratate, ci (cu excepţia *Scrisorilor*) dialoguri. Or, în aceste dialoguri, vocea lui Platon ajunge la noi indirect, preluată eventual de alte personaje, mai ales (dar nu exclusiv) de Socrate. Dar cine ne asigură că absolut toate vorbele lui Socrate din dialoguri, ale personajului Parmenide, sau ale „Străinului din Elea" exprimă tezele lui Platon? Iar

---

[1] Plotin, 6, IV.8, 1 (*Plotin-Opere*, vol.I, Humanitas, Bucureşti, 2003, p.252.

[2] G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, vol.III, ed. C.S. Gerhardt, Berlin, 1979, p. 637.

[3] J.W. Goethe, „Plato als Mitgenosse einer christlicher Offenbarung", în *Goethes Werke*, vol.32, col. „Deutsche National Literatur. Historisch-kritische Ausgabe", p.140.

aceasta cu atît mai mult cu cît nu e uşor de separat ceea ce aparţine lui Socrate istoric de ceea ce aparţine lui Socrate, personaj platonician. Socrate nu a scris nimic, iar despre „învăţătura" lui – dacă acest termen este adecvat pentru Socrate – autori, precum Aristotel sau Xenofon, susţin adesea teze diferite de cele pe care Platon i le atribuie învăţătorului său. Ca urmare, împingînd scepticismul pînă la limită, Leo Strauss scria cu ceva dreptate: „În nici unul dintre dialogurile sale Platon nu spune ceva. De aceea, noi nu putem cunoaşte din ele ce a gîndit Platon."[4]

Dialogurile sînt scrise, cum ştie oricine, cu o minunată şi inegalabilă artă literară, dar această scriitură nu traduce cu mai multă claritate gîndul autentic al filosofului, ci dimpotrivă. Ironia, miturile, aluziile, introducerea unor personaje fictive, drept purtători de cuvînt, precum Diotima în *Banchetul* şi Străinul din Elea în *Sofistul* şi *Politicul*, amînarea unor clarificări (ceea ce Szlezák numeşte „ascunderea cunoaşterii"), portretele parodice ale unor personaje (Aristofan în *Banchetul*, Hippias în cele două dialoguri omonime), parodierea stilurilor unor autori celebri (Lysias în *Phaidros* sau Pericle în *Menexenos*, etc.) – toate acestea desfid perspicacitatea oricărui interpret. Apoi, par să existe contradicţii clare între ceea ce afirmă diferite dialoguri referitor la acelaşi subiect. De pildă, aşa cum şi Plotin remarca în continuarea pasajului citat mai sus, dacă în *Phaidon* Platon pare să atribuie sufletului vina de a fi sosit din lumea inteligibilă în universul material, unde se află ca într-o închisoare, în *Timaios*, acelaşi univers este elogiat şi socotit a fi „bun şi un zeu fericit". În *Parmenide*, Platon pare să-şi critice şi chiar să abandoneze teoria Ideilor pe care tot el o propusese în *Phaidon* şi *Republica*, iar în *Sofistul* şi *Philebos* el o supune unei revizii fundamentale. De asemenea, în *Phaidros*, Platon afirmă că pentru a expune felul de a fi al sufletului „ne-ar trebui o iscusinţă cu adevărat zeiască"; neavînd-o

[4] L. Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1964, p.50.

pesemne, va recurge, în schimb, la ceva care „nu este peste puterea omenească", anume la un *mit* (cel al carului înaripat). Dimpotrivă, în *Republica* Platon deduce în mod raţional, analitic, structura sufletului, aplicînd principiul non-contradicţiei. În *Banchetul* şi *Phaidros,* iubirii i se atribuie un rol esenţial în formarea şi existenţa filosofului; dimpotrivă, în *Republica,* în educarea filosofului erotica pare să fie eliminată cu totul. Apoi, destule dialoguri – şi nu doar cele considerate de tinereţe – se termină „aporetic" – adică fără o concluzie, sau chiar cu recunoaşterea unui eşec, precum *Theaitetos.* Uneori, ca în *Protagoras,* protagoniştii îşi inversează poziţiile teoretice iniţiale, fără ca cititorul să să dumirească care ar putea fi poziţia exactă a autorului. Iar alteori, precum în *Hippias minor* sau în *Gorgias,* sofismele lui Socrate sînt atît de flagrante, încît nu poţi să nu te întrebi în ce măsură Platon le lua în serios şi ce voia el să ne comunice în acest caz. În sfîrşit, deşi este un scriitor prolific, într-un pasaj celebru din *Phaidros* şi un altul din *Scrisoarea a VII-a,* Platon (sub acoperirea personajului Socrate) pare să devalorizeze scrisul filosofic considerîndu-l mai curînd „o joacă" şi ceva puţin serios, în comparaţie cu comunicarea orală, care numai ea singură ar avea acces la „ceea ce e mai de preţ".

Avînd în vedere aceste neconcordanţe şi chiar contradicţii, de fapt, marea întrebare, pusă repetat de-a lungul timpurilor, a fost care este *sistemul* lui Platon şi în ce fel poate fi el regăsit, de vreme ce Platon nu-l expune nicăieri explicit şi în nume propriu. Neoplatonicienii au crezut că l-au descoperit, iar Leibniz, aşa cum citatul de mai sus o sugerează, dacă se îndoia de soluţia neoplatonică, nu se îndoia totuşi că *există un sistem.* Or, această presupoziţie în sine a început să fie pusă la îndoială la începutul secolului al XIX-lea de către teologul protestant Fr. Schleiermacher şi, în continuare, de mari filologi din secolul XIX şi XX, precum Zeller, Wilamowitz-Moellendorff, Shorey, Natorp, Friedlaender, etc. Îndoiala a devenit certitudine negativă la autori mai apropiaţi de noi, precum

Cherniss, Vlastos, etc. La baza concepției lor stă atît principiul hermeneuticii protestante *sola scriptura*, cît și filosofia hegeliană a istoricității ca loc privilegiat de revelare a esenței.

Pe scurt, ceea ce ne spun acești interpreți – să-i numim *exoteriști* – sînt următoarele:[5]

Numai opera scrisă a lui Platon este relevantă pentru înțelegerea sensului filosofiei platonice. „Tradiția indirectă" – adică ceea ce ne comunică despre doctrina platonică neconsemnată în dialoguri autori precum Aristotel – este nerelevantă din diferite motive. Dialogurile nu trimit decît la ele însele și la alte dialoguri. Gîndirea lui Platon – de la începuturile socratice și pînă la *Legile* – suferă o evoluție și o transformare continue, orice încercare de a o fixa într-o formulă rigidă devenind futilă. Aceasta nu înseamnă nepărat că ea nu ar poseda o anumită unitate, dar nu este vorba despre *unitatea sistematică* a unui mare tratat de metafizică deductivă. Contradițiile cele mai importante sînt rezultatul unei dialectici a spiritului viu în desfășurarea sa istorică. Platon își schimbă punctele de vedere, deoarece el este în căutarea adevărului și nu are întotdeauna răspunsuri definitive, sau nu crede că le are în momentul scrierii unui anume dialog – ceea ce forma literară însăși a dialogului exprimă concentrat și desăvîrșit. În plus, asupra lui se exercită influențe diferite: e socratic la început; devine pe parcurs tot mai influențat de pitagorism. Atunci cînd Platon nu oferă nicăieri în opera sa soluții perfect clare unei anumite probleme înseamnă că nu le deține și stă în sarcina cititorului să continue singur efortul de investigație. Dialogurile lui Platon, în succesiunea lor, exprimă așadar esența însăși a filosofiei, înțeleasă mai degrabă ca investigare decît ca doctrină, ca parcurs decît ca stație finală.

---

[5] Aproape nu ar mai trebui amintit că între esoteriști există mari diferențe de interpretare și de viziune filosofică. Spre deosebire de ei, esoteriștii formează un grup mult mai compact și mai apropiat de o „școală".

Se înțelege de aici cît de importantă a devenit deodată succesiunea istorică a dialogurilor – neinteresantă pentru veacurile anterioare - iar cercetătorii secolului XIX şi XX au încearcat să o elucideze. Reuşita a fost remarcabilă: stilometria (analiza statistică a unor particularități de vocabular, de exemplu al frecvenței unor particule), combinată cu metodele „clasice", a elaborat o cronologie a operei lui Platon, greu contestabilă astăzi în liniile sale generale, chiar dacă datarea exactă a unor dialoguri continuă să creeze dificultăți, poate insolubile.

Construcția hermeneutică ale cărei linii generale le-am schițat e impresionantă; şi totuşi vocile critice nu vor întîrzia să apară. Un studiu al lui Léon Robin, de la începutul secolului XX, deschide capitolul îndoielilor[6]. Vor urma, în deceniile următoare, savanții ce formează aşa-numita "şcoală de la Tübingen": Krämer, Geiser, Szlezák, sau sînt apropiați de aceasta, precum Reale. Ei vor construi o nouă paradigmă de interpretare a lui Platon: aşa-numita teorie *esoteristă.*[7]

3.

Esoteriştii revin întrucîtva, desigur, la vechea viziune neoplatonică şi susțin fără umbră de ezitare: da, *Platon avea un sistem perfect articulat,* ba chiar - cum crede Szlezák, - el a avut un sistem riguros aproape încă de la începutul activității sale scriitoriceşti. Doar că, aşa cum oricine a constatat, acest sistem nu este expus decît, cel mult, fragmentar şi aluziv în dialoguri. Pentru a-l cunoaşte aşadar, trebuie să facem apel la aşa-numita „doctrină nescrisă" sau „esoterică" (ἄγραφα δόγματα, ἄγραφοι συνουσίαι), adică la cursurile ținute de filosof la Academie. Or, despre aceste cursuri aflăm cîte ceva numai din aşa-numita

---

[6] L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, 1908.

[7] O expunere foarte detaliată a tuturor pozițiilor, precum şi a argumentelor – cu un partizanat esoterist nedisimulat – în M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon,* Paris,1986. Vezi şi Th. A. Szlezák, *Noul Platon. Cercetări despre doctrina esoterică,* Grinta, Cluj, 2007.

„tradiție indirectă": unele opere ale lui Aristotel (elevul lui Platon care ar fi asistat la aceste cursuri), precum *Metafizica, Fizica, Despre suflet,* ori de la unii comentatori mai tîrzii ai tratatelor aristotelice, precum Alexandru din Aphrodisia, Porfir, Iamblichos, Simplicius, Philoponos. În fapt, Aristotel și comentatorii săi îi atribuie lui Platon o doctrină care nu se regăsește aproape deloc în dialoguri. Or, dacă *exoteriștii* l-au acuzat pe Aristotel de neînțelegere și de deformare din necesități polemice a lui Platon (ba chiar de rea-credință, cum a făcut H. Cherniss), sau de a-i fi atribuit lui Platon speculațiile discipolilor săi din Academia Veche, Speusippos și Xenocrates, *esoteriștii* au luat în modul cel mai serios și mai literal afirmațiile tradiției indirecte.

Învățătura respectivă – reconstituită mai ales de K. Geiser și atribuită lui Platon - s-ar fi referit la principiile prime – Unul, indentificat cu Binele, și Dualitatea indefinită sau „marele și micul" – cît și la modul cum din ele erau deduse structurile fundamentale ale realității într-o ordine ierarhică: numerele transcendente, Ideile, numerele matematice, corpurile. Doctrina avea un caracter abstract și matematizat la exces, ceea ce o făcea puțin accesibilă. Ca urmare, potrivit relatării unui muzicolog și filosof, Aristoxenos din Tarent, relatare reluată de comentatorii tîrzii, conferința *Despre Bine,* susținută de Platon la Academie pentru un public mai larg, a fost primită cu răceală și chiar cu ostilitate de oameni neobișnuiți cu asemenea teoretizări.[8]

În orice caz – susțin esoteriștii – Platon ar fi elaborat și predat în cadrul Academiei această doctrină asupra principiilor, doctrină pe care însă, în mod deliberat, nu a pus-o în scris – nici într-un tratat, nici în dialoguri. Motivul? Platon nu credea că scrisul poate servi comunicarea filosofică la fel de bine și de adecvat ca și oralitatea. Ar trebui luate în serios afirmațiile din *Phaidros* și din *Scrisoarea a VII-a* – cer

[8] Richard, *op.cit.* p.248.

insistent esoteriştii - care susţin că filosoful autentic are întotdeauna „ceva mai de preţ" decît discursul scris, accesibil oricui, şi că acest „mai de preţ" se referă în mod precis la doctrina principiilor.

Am văzut, prin urmare, că pentru *exoterişti* dialogul platonician era *totul*, sau aproape; dimpotrivă, pentru *esoterişti*, dialogul este numai o parte a operei platonice, ba chiar partea mai puţin importantă – un text printre rîndurile căruia se întrevede *altceva* mai presus (τιμιώτερον): „...în raport cu activitatea şcolară din Academie, activitatea scriitoricească a lui Platon a trebuit să capete o poziţie subordonată, aproape secundară" – scrie un esoterist.[9] Ce rol joacă ea totuşi? Mai ales protreptic – adică îndeamnă pe un cititor neiniţiat să se îndrepte spre filosofie; la aceasta se adaugă şi o importantă funcţie de selecţie: cititorului i se reaminteşte că există teme pentru care trebuie să fie pregătit sub raport intelectual şi chiar moral, pentru a le putea parcurge şi înţelege adecvat; i se arată că partea cea mai înaltă a filosofiei – dialectica – rămîne accesibilă numai iniţiaţilor – celor care au parcurs treptele pregătitoare - şi că nepregătiţii nu pot decît să falsifice filosofia şi să facă rău filosofilor autentici.

Era deci Platon adeptul unei filosofii închise comunicării libere? Aici chiar Thomas Szlezák, pentru a răspunde unei obiecţii, stabileşte o distincţie semnificativă, omisă de alţi reprezentanţi ai „şcolii de la Tübingen", între „secretizare" (Geheimhaltung) şi „esoteric". Secretizarea ar fi fost caracteristică, de pildă, sectelor pitagoreice şi consta din constrîngerea adeptului la păstrarea secretului. Este, prin urmare, o constrîngere sosită din partea unei comunităţi. Dimpotrivă, dimensiunea „esoterică" la Platon ar fi fost urmarea unei decizii libere a filosofului – o „poruncă a raţiunii" – scrie chiar Szlezák – de a nu comunica tot adevărul decît acelor aleşi care îl pot

---

[9] E. Schmalzriedt, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München, 1969, p. 19.

înțelege. De astă dată, este vorba despre autocenzură. Platon însuşi ar fi decis a nu comunica în scris doctrina asupra principiilor; ceea ce nu i-a împiedicat pe discipolii săi, printre care Speusippos sau Aristotel, să ia note despre această doctrină, note pe care le-au publicat ulterior, fără a fi fost deranjați în vreun fel sau altul.

E de notat că diferența în înțelegerea mesajului autentic al dialogului platonician conduce la o diferență importantă între cele două grupuri de savanți în modul de a înțelege filosofia ca atare, nu doar filosofia platonică. Pentru exoterişti, filosofia autentică e mai ales căutare, cercetare, repunere continuă în discuție a unor teze. Iar dialogul platonician pare să ofere idealul acestei filosofii. Ba mai mult, un Pierre Aubenque regăseşte acelaşi tip de filosofie la un autor considerat „dogmatic", la Aristotel în *Metafizica.* Fals – au răspuns esoteriştii – acest mod de a înțelege filosofia corespunde mentalității secolului XIX sau XX, dar nu şi epocii lui Platon şi lui Platon în special. Pe atunci, filosofia însemna o teorie asupra principiilor şi un sistem deductiv riguros şi închis.[10] Cum acest sistem nu se regăseşte în dialogurile lui Platon, care totuşi era un filosof, „sîntem aduşi să credem că Platon rezerva expunerea sistemului, care constituia inima filosofiei sale, unui mic număr de inițiați, în cadrul unei comunicări exclusiv orale, perfect controlate," – înfățişează această perspectivă esoteristă un adversar al ei, Luc Brisson.[11]

În sfîrşit, confruntarea dintre cele două interpretări ridică o problemă hermeneutică de bază: întrebarea e nu numai „cum să-l citim pe Platon", ci şi cum să citim un text *non-fiction* al unei epoci revolute: s-ar părea că aici avem, pe de o parte, Scylla refacerii minuțioase a contextului, cu riscul mumificării

---

[10] V. de exemplu, H.J. Krämer, *Platon and the Foundations of Metaphysics*, State Univ. of N.Y. Press, p. 90.

[11] Luc Brisson, „Présupposés et conséquences d'une interprétation ésoteriste de Platon » Les Etudes philosophiques, nr.4/1993.

textului şi al pierderii interesului viu pentru el; pe de alta, primejdia să întîlnim Charibda anacronismului, cu avantajul totuşi de a putea citi în vechiul text propriile noastre dileme.

4.

Dar să vedem, fie şi numai printr-unul sau două exemple, în ce fel *exoteriştii* şi *esoteriştii* se confruntă cu unele dificultăţi concrete ale textului platonic. Către sfîrşitul dialogului *Phaidros* (274c), Socrate povesteşte un mit: zeul egiptean al scrierii, Theuth, după ce a născocit scrierea şi a prezentat-o regelui Thamous drept un dar de preţ, a avut surpriza să fie mustrat de acesta. Invenţia sa, numai aparent folositoare, îi va face în realitate pe oameni mai puţin apţi să ţină minte şi să-şi reamintească prin forţe proprii – îi spune regele; de fapt, îi va face mai abili intelectual, dar mai puţin înţelepţi şi mai superficiali, deoarece ei se vor folosi de nişte întipăriri străine. Explicitînd şi dezvoltînd mitul, Socrate susţine în continuare că scrierea are trei dezavantaje majore în raport cu discursul oral adresat unui discipol ales (275d-e): repetă mereu acelaşi lucru; nu-şi poate alege cititorii, fiind la discreţia oricui; nu se poate apăra singură, ci trebuie să-şi cheme în ajutor autorul pentru a se feri de critici.

De aceea – continuă Socrate – un filosof adevărat nu va încredinţa scrisului tot ce are mai bun, căci ar însemna să procedeze precum un nechibzuit care ar sădi în aşa-numitele „grădini ale lui Adonis" sămînţa pe care, de fapt, ar trebui să o pună în pămîntul fertil.[12] El va rezerva această cunoaştere autentică discursului vorbit pentru a o plasa într-un „suflet pe măsura lui". Altminteri, va scrie totuşi „de dragul jocului", avînd însă mereu altceva mai valoros în raport cu scrierile sale pe care nu va ezita să le

[12] „Grădinile lui Adonis" erau nişte ghivece în care se semănau primăvara seminţe care dădeau repede spice, dar la fel de repede se ofileau. Făceau parte, probabil, dintr-un rit de fertilitate.

socotească drept „nevrednice" (φαῦλα). Căci „cuvîntările care dau învățătură, acelea rostite pentru a instrui, acelea care cu adevărat scriu în adîncul sufletului despre ce este frumos, drept şi bun, sînt singurele deopotrivă certe, împlinite şi vrednice de osteneală..." (278a)

Pentru *esoterişti* cazul e clar: Textul acesta (ca şi altele) trebuie citit „printre rînduri" cu atenția îndreptată spre doctrina nescrisă: Platon devalorizează scrisul filosofic în raport cu propria sa învățătură orală la care face aluzie, învățătură predată unui public selecționat în cadrul Academiei, iar rolul dialogurilor rămîne numai hipomnematic şi protreptic. Dialogurile trebuie citite avînd mereu în vedere întregirea dată de doctrina orală, singura capabilă „să vină în ajutorul" scrierii, s-o explice şi s-o justifice complet.

Pentru *exoterişti*, nimic nu-i clar: mai întîi, termenul folosit uneori de Platon pentru lucrare în proză – σύγγραμμα – nu este neapărat autoreferențial - spun ei. Platon îşi excepta propriile producții de la această condamnare a scrisului, care, în context, pare să aibă în vedere de fapt retorica şi scrierile politice ale aşa-numiților „logografi" - precum Lysias, contestat în *Phaidros* - scrieri prezentate sub forma unor tratate sistematice.

Apoi - mai obiectează exoteriştii - care este cu adevărat discursul „din adîncul sufletului" la care Platon face referință, şi care ar servi drept model textului scris? Nu e deloc evident că ar fi vorba despre mai mult decît un dialog interior, sau un dialog viu între maestru şi discipoli. De nicăieri nu rezultă din acest text că Platon ar deține o doctrină esoterică precisă asupra principiilor pe care ar preda-o într-un cadru instituționalizat. Ce vrea el să spună e numai că nu poți scrie lucrări de valoare dacă nu există în suflet un „discurs" autentic obținut prin contemplarea Ideilor. În sfîrşit, faptul că un mare scriitor critică scrierea ca mediu privilegiat de comunicare nu trebuie

să ne ducă neapărat la presupunerea că acel scriitor deținea o doctrină orală și esoterică. Platon era conștient de avantajele, dar și de limitele scrisului într-o societate care nu de foarte demult depășise complet oralitatea și în care scrisul – precum mediile electronice sau Internetul în zilele noastre – servea deja cu prisosință la a disemina falsuri, propagandă și relativism etic.[13]

Să vedem acum răspunsurile date de cele două „școli" unui faimos loc din *Republica:* solicitat de tinerii Glaucon și Adeimantos să nu ezite și să atace direct problema Binelui – anume care este esența și natura acestuia – Socrate răspunde că chestiunea „este prea însemnată în raport cu actualul mers al discuției pentru a ajunge, cel puțin în momentul de față, la opinia mea despre el." (506e) Socrate se oferă totuși să vorbească numai despre „odrasla Binelui și lucrul cel mai asemănător cu el" (este vorba despre soare) – cu alte cuvinte, să se servească de o analogie, rămînînd ca altădată să ofere și discursul despre „părinte". Or, Socrate nu mai revine niciodată, nici în cadrul *Republicii,* nici în altă parte, asupra esenței Binelui. Va afirma numai că Binele (numit și Ideea Binelui) este transcendent Ființei (509b) și că în sarcina adevăratului dialectician stă contemplarea sa desăvîrșită.

Esoteriștii cred că această reținere din partea lui Socrate de a vorbi complet despre Bine trimite direct la doctrina nescrisă a principiilor. Ei reamintesc de conferința (sau conferințele) lui Platon „despre Bine" ținute în cadrul Academiei și care – așa cum am menționat - șocaseră pe unii auditori din cauza speculațiilor lor matematice.

Exoteriștii[14] răspund că, mai întîi, în cazul unui dialog dedicat eticului și politicului, cum este *Republica,* un excurs mai lung despre Bine ar fi fost,

---

[13] Luc Brisson, *op. cit.* Vezi și E.A. Havelock, *Preface to Plato,* Harvard Univ. Press, 1963.

[14] Luc Brisson, *op.cit,* p.486.

într-adevăr, nelalocul său. Apoi mai observă că, proiectînd Binele „dincolo de Ființă" – „pe care o depășește prin vîrstă, rang și putere" (509b), Platon așează în mod logic Binele dincolo de discurs, în plin inefabil. Așa că Platon (Socrate) nu avea, în mod obiectiv, cum să vorbească mai explicit despre Bine. Cel puțin Plotin va înțelege în acest fel pasajul, pe care se va sprijini masiv pentru a construi doctrina sa a identității dintre Unu și Bine, cît și a transcendenței și inefabilului absolute ale acestuia. Mai mult – spun exoteriștii – dacă conferința lui Platon fusese primită cu destulă răceală de auditoriu, înseamnă că ea nu se adresa unui public atent selecționat, așa cum pretind esoteriștii, și că deci Platon nu ar fi avut nici un motiv „esoteric" să nu divulge învățătura asupra Binelui în *Republica*, în caz că ar fi deținut-o. La această obiecție, unii dintre esoterişti, precum Krämer, au susținut că cuvîntarea lui Platon „Despre Bine" ar fi avut loc îndată după fondarea Academiei (circa 387) și înaintea scrierii *Republicii*. Tocmai eșecul în comunicare înregistrat cu această ocazie l-ar fi convins pe Platon să adopte esoterismul la care face aluzie în *Republica*.[15] Numai că această ipoteză nu pare să se susțină, deoarece conferința pare să fi avut loc cînd Platon era mult mai în vîrstă.

Adevărul este că, în lunga lor dispută, fiecare dintre cele două paradigme principale de interpretare a lui Platon are punctele sale tari și slabe. Iată o sumară trecere în revistă a principalelor dintre acestea:

Exoteriștii acordă semnificație evoluției istorice a gîndirii lui Platon de-a lungul a peste cincizeci de ani de activitate – ceea ce constituie un punct pozitiv al perspectivei lor. De exemplu, ea permite să se înțeleagă revizuirea teoria Ideilor în *Parmenide*, *Sofistul* și *Politicul*. E greu de înțeles, într-adevăr, cum ar fi putut acest autor să posede deja o teorie complexă a principiilor încă din faza primelor dialoguri, așa cum susține Szlezák. Apoi exoterismul poate încerca să-l

[15] Richard, *op.cit*, p. 73.

distingă pe Platon de autenticul Socrate, străduindu-se se distingă felul în care platonismul construieşte treptat o metafizică pornind de la probleme formulate deja de Socrate.[16]

Un alt avantaj al exoterismului este că oferă o interpretare mai luminoasă şi mai nuanţată dialogului platonician decît o face esoterismul. Pentru acesta din urmă – aşa cum se poate vedea chiar din cartea de faţă a lui Szlezák – dialogul e un fals dialog, a cărui finalitate nu e de a dezbate, ci de a trimite dincolo de sine însuşi, spre doctrina orală. În această interpretare, Socrate *are întotdeauna dreptate*, superioritatea sa asupra partenerilor fiind indiscutabilă, iar obiecţiile acestora fără valoare reală. Transmiterea cunoaşterii se face, aşadar, în mod autoritar, personajul central al dialogului (Socrate, Străinul din Elea, Timaios, Atenianul) decizînd singur cît din cunoaşterea supremă va fi împărtăşit şi cui anume. Or, adevărul este că Socrate *nu are întotdeauna dreptate*, aşa cum eu însumi am încercat să arăt într-o lucrare.[17] Obiecţiile unor personaje secundare, precum Menon, Hippias, Criton, din dialogurile omonime, Cebes şi Simmias din *Phaidon*, pentru a nu mai vorbi despre Glaucon şi Adeimantos din *Republica* sînt întemeiate şi interesante. Uneori, Platon prezintă în mod remarcabil de atrăgător concepţia unor adversari, cum ar fi aceea a lui Protagoras în dialogul omonim, dar şi în *Theaitetos*. Alteori, Socrate învinge în mod aparent, mai mult datorită personalităţii sale sau situaţiei dramatice în care el se află, precum în *Phaidon* sau în *Gorgias*, decît datorită pertinenţei intrinseci a argumentelor puse în joc. Dialogul e mult mai bogat în teme principale, secundare, în variaţii şi aluzii decît îl imaginează esoteriştii, poate chiar mai bogat decît intenţiona Platon. Altminteri, ar fi greu de înţeles cum a putut dialogul să exercite – prin forma şi prin conţinutul său – o influenţă atît de persistentă şi

[16] G. Vlastos, *Socrate, ironie şi filosofie morală*, Humanitas, Bucureşti,. 2002.
[17] A. Cornea, *Cînd Socrate nu are dreptate*, Humanitas, Bucureşti, 2005.

profundă în gîndirea europeană, chiar atunci cînd referirile la o eventuală doctrină esoterică nu au mai fost luate în seamă. Esoteriştii, precum Szlezák în cartea de faţă, pot susţine că dialogul platonician a fost rău înţeles, mai ales în modernitate, ca o dezbatere de idei şi un efort liber de a ajunge la adevăr; dar ei nu pot explica cum de a fost posibilă această eroare persistentă, în condiţiile în care dialogul *ab initio* nu ar fi fost decît un mesaj autoritar disimulat.

Au însă şi esoteriştii punctele lor tari: cel mai important rămîne, desigur, faptul că fac dreptate *tradiţiei indirecte*, adică acelor relatări şi consideraţii critice ale lui Aristotel şi ale comentatorilor săi, care vorbesc despre o doctrină a principiilor la Platon, rămasă orală şi predată în cadrul Academiei, al cărei student fusese şi Aristotel timp de mulţi ani. Dimpotrivă, e destul de dificil, uneori chiar penibil pentru exoterişti să încerce să-l discrediteze pe Aristotel – aşa cum a vrut Cherniss – numai pentru a distruge argumentele esoteriştilor. După cum s-a notat uneori, a anula sau a neglija cu diferite argumente discutabile mărturia lui Aristotel e echivalent cu a lichida întreaga sa mărturie asupra începuturilor filosofiei greceşti, punct de plecare de fapt al propriei noastre istorii a filosofiei antice. În acest caz însă, orice interpretare – oricît de excentrică - devine legitimă. Reconstituirea tradiţiei indirecte – realizată cu migală şi acribie filologică de esoterişti – reprezintă indiscutabil o mare contribuţie a lor la dezvoltarea studiilor platonice.

Apoi esoteriştii explică mai simplu şi mai evident pasajele din *Phaidros* şi *Scrisoarea a VII-a* care devalorizează scrierea în favoarea discursului oral. Încercările exoteriştilor de a arăta fie că *Scrisoarea a VII-a* este neautentică, fie că Platon nu se are în vedere pe sine cînd critică scrisul, nu par foarte solide.

În sfîrşit, chiar punerea în discuţie, în cazul lui Platon, a concepţiei moderne despre filosofie ca demers deschis ar trebui luată în serios – fie că e

acceptată sau nu în final – deoarece numai astfel vom avea şansa de a evita anacronisme supărătoare.

5.

Şi atunci, „cum să-l citim pe Platon"? Care dintre aceste paradigme e de preferat ca îndreptar de lectură? Care este „adevăratul Platon"?

După părerea mea, în termenii stricți ai adevărului şi veridicității, o decizie este imposibilă, *deoarece nu există nici un test decisiv în această privință.* Nici una dintre cele două versiuni ale lui Platon nu este suficient de puternică şi de invulnerabilă pentru a o nimici pe cealaltă cu argumente decisive. De fapt, fiecare dintre ele trăieşte într-o paradigmă filosofică care o face să regăsească în textul lui Platon sau în alte texte ale Antichității aproape numai ceea ce doreşte să vadă. Aşa se şi explică de ce esoteriştii îi acuză pe ceilalți de a fi construit un Platon în spiritul idealismului german sau al existențialismului, în vreme ce exoteriştii răspund susținînd că adversarii lor au inventat un Platon neoplatonician sau neopitagorician. Acuzațiile pot fi deopotrivă justificate sau nu, în funcție de poziția filosofică adoptată de interpret sau de cititor în general.

Ne-am putea opri aici, lăsîndu-l pe cititor să opteze singur, dacă doreşte, pentru un „adevărat Platon" aşa cum şi-l doreşte. Şi totuşi, vom risca să facem un mic pas înainte, încercînd să vedem dacă nu am putea ieşi din indecidabil pe o altă cale – experimentată deja de noi în alte situații şi lucrări.[18]

Admitem aşadar că, în temeiul veridicității, nu putem alege preferențial între esoterişti şi exoterişti, în lipsa unui test decisiv. Să admitem însă că, *în absența adevărului,* ne interesează un alt criteriu: capacitatea unui discurs – cum ar fi dialogurile platonice - de a semnifica amplu şi de a comunica variat, nuanțat şi diferențiat – este ceea ce noi vom numi aici, pe scurt,

[18] A. Cornea, *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan,* Nemira, 1997, Polirom, 2003.

bogăția discursului. Platon însuşi, în *Phaidros* 275d-e, are în vedere, cred, acest aspect, atunci cînd critică scrierea pe motiv că: 1) ea spune mereu acelaşi lucru; 2) nu-şi alege destinatarii; 3) nu se poate apăra singură. (Într-adevăr, Platon nu susține că scrierea este „falsă" în contrast cu oralitatea care ar fi „adevărată".) Să numim un discurs de acest tip, care cade sub cele trei obiecții ale lui Platon, un discurs *sărac.* Să mai acordăm, pe de altă parte, esoteriştilor beneficiul plauzibilității tezei lor, considerînd că „doctrina nescrisă" a lui Platon, deşi nedovedită decisiv, e totuşi verosimilă.

Acum, cred că şi esoteriştii, şi exoteriştii ar putea fi de acord că un discurs sărac are nevoie, pentru a fi completat şi îmbogățit, de un alt discurs supraordonat, care poate fi, desigur, şi o învățătură orală. Aşadar, dacă acest al doilea discurs supraordonat există într-adevăr, înțelegerea îmbogățitoare a primului discurs, a celui sărac, va presupune în mod necesar cunoaşterea celui de-al doilea care îl întregeşte şi completează pe cel subordonat. Ba mai mult, chiar dacă autenticitatea acestui discurs doar supraordonat este numai plauzibilă, nu şi certă, totuşi sîntem îndreptățiți să-l reconstituim, să-l folosim şi să privim primul discurs prin intermediul celui de-al doilea – adică exact ceea ce ne propun esoteriştii în cazul Platon. Să formulăm atunci lucrurile în felul următor – cred că ambele tabere ar putea fi în continuare de acord:

(1) *Dacă şi numai dacă un discurs – scris sau oral – este sărac* (are cele trei defecte descrise de Platon) *şi există, în mod cel puțin verosimil, un alt discurs supraordonat îmbogățitor, recursul la acest discurs,* aşa cum a fost el reconstituit, *devine necesar.* Că lucrurile stau aşa, e limpede, dacă stabilim că sensul lecturii este de a avea la îndemînă un discurs cît mai bogat: e nevoie de completarea discursului de bază cu discursul supraordonat reconstituit în mod verosimil, pentru a se obține beneficiul acestei bogății.

Întrebarea decisivă însă este: reprezintă dialogurile lui Platon un discurs sărac – aşa cum chiar Platon crede despre ele, dacă facem credit esoteriştilor? *Or, răspunsul este negativ*, fie că Platon şi-a dat seama, sau nu, de acest lucru:

Mai întîi, *dialogurile nu spun mereu acelaşi lucru* (decît în mod strict material): ca să nu mai evocăm numărul uriaş de interpretări care li s-a dat de-a lungul timpului, să amintim numai că însăşi existenţa controversei despre care am vorbit în aceste pagini, arată că dialogurile vorbesc pe tonuri diferite fiecărei generaţii, comunică conţinuturi diferite, se adresează mereu altfel oamenilor diferiţi din diferite epoci, neputîndu-se deloc spune despre ele că „se învăluie într-o foarte solemnă tăcere" (*Phaidros*, 275d), atunci cînd sînt supuse unor întrebări repetate. (Ca să nu mai vorbim despre tonurile diferite pe care le capătă textul platonic în nenumăratele sale versiuni în limbile pămîntului!)

Apoi, *nu este adevărat că dialogurile nu-şi aleg publicul*. A decide să citeşti filosofie şi, în cadrul acesteia, tocmai dialogurile lui Platon, reprezintă o alegere care, deopotrivă, te defineşte şi te demarcă: nu oricine e interesat de aceste texte, mai ales în condiţiile modernităţii şi ale unei pieţe a cărţii devenite imense şi de o extraordinară varietate. Cei care citesc Platon au deja o anume pregătire şi interesele lor îi conduc spre preferinţa acordată unor valori spirituale. Dialogurile îşi aleg publicul.

În sfîrşit, *aceste dialoguri au răspuns mereu şi răspund în continuare obiecţiilor şi acuzaţiilor prin intermediul unor apărători numeroşi şi pricepuţi*, deşi nu mai au de peste două mii trei sute de ani „părinte". De exemplu, atunci cînd K.R. Popper l-a acuzat pe Platon, mai ales pe cel din *Republica*, *Omul politic* şi *Legile*, de a fi fost iniţiatorul teoriilor totalitare, s-au găsit destui interpreţi care să-i ia apărarea lui Platon[19], străduindu-

[19] R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge Mass., 1953; J. A. Elias, *Plato's Defense of Poetry*, New York, 1984. La noi, C. Noica,

se să demonteze şi să relativizeze atacul lui Popper – ceea ce au şi reuşit în bună măsură.

(2) În concluzie, *dialogurile lui Platon nu sînt o operă săracă*, de vreme ce ele nu admit obiecţiile lui Platon, pe care le-am considerat definitorii pentru opera săracă.

E de făcut aici o remarcă: ceea ce numim în general operă *genială* are exact aceste caracteristici ale dialogurilor şi, de fapt, se poate crede că definiţia genialităţii constă tocmai în a se sustrage obiecţiilor lui Platon. În cazul altor opere – să zicem – al dialogurilor lui Xenophon, dimpotrivă, aceleaşi obiecţii rămîn valabile. Pe de altă parte, nu are importanţă dacă Platon (sau autorul genial în general, precum Shakespeare sau Beethoven) a fost conştient, sau nu, de bogăţia operei sale; ceea ce contează este faptul obiectiv al bogăţiei acesteia, măsurabilă în cantitatea şi calitatea interpretărilor, reinterpretărilor şi a controverselor de esenţă.

Or, aşa stînd lucrurile, rezultă următoarele:

(3) Nu putem deduce *necesitatea* recursului la doctrina esoterică – în ipoteza că aceasta ar exista în felul în care ne-o reconstituie esoteriştii – *în vederea unei lecturi îmbogăţitoare a lui Platon.* Într-adevăr, nu sîntem în cazul descris de propoziţia (1), deoarece, conform (2) *dialogul nu este un discurs sărac*; or, s-a spus că necesitatea completării scrisului prin oralitate este valabilă numai în ipoteza în care scrisul consemna un discurs sărac. Esoteriştii ar trebui urmaţi în mod obligatoriu – deşi teza lor e numai verosimilă, nu şi certă – *dacă şi numai dacă* dialogurile ar fi o operă săracă, căci numai atunci ele ar cădea sub obiecţiile adresate de Platon scrierii. Or, de vreme ce dialogurile sînt de o uimitoare bogăţie, aceste obiecţii nu sînt valabile în cazul lor. Se poate spune numai atît: esoteriştii *pot* fi urmaţi, *dar fără nici o obligaţie sau*

„Cuvînt prevenitor la *Republica*", în *Platon – Opere complete*, V, Bucureşti, 1986.

necesitate, şi la fel de acceptabil este să ne şi dispensăm de această paradigmă de interpretare.

Observăm atunci că, în condiţiile în care nici esoteriştii, nici exoteriştii nu pot demonstra veridicitatea tezelor proprii, exoteriştii sînt cei care păstrează un anume avantaj: dacă, evident, lectura atentă şi îmbogăţitoare a dialogurilor este obligatorie pentru toţi interpreţii, recursul suplimentar la tradiţia indirectă, fie ea şi plauzibilă ca reconstrucţie, *rămîne facultativ şi nu obligatoriu*, aşa cum doreau esoteriştii, căci acest recurs nu ar fi putut îmbogăţi decît o operă săracă ce cade sub obiecţiile aduse de Platon discursului scris. Esoteriştii nu pot pretinde, aşadar, că „Platon-ul lor" este cel mai bun, pentru că este singurul necesar şi nici măcar că este necesar. În schimb exoteriştii pot pretinde că „Platon-ul lor" (restrîns la dialoguri) este necesar şi chiar suficient, deoarece chiar şi esoteriştii după ce recurg la lectura *acestui* Platon, trebuie să admită că este un text *bogat*, ceea ce nu-i *obligă* nici pe ei, nici pe nimeni altcineva – dacă criteriul bogăţiei rămîne valabil – să treacă dincolo de el.

* * *

Cum să-l citim, deci, pe Platon? În aşa fel încît să devenim ceva mai puţin nevoiaşi, avînd la dispoziţie preaplinul nesfîrşit a dialogurilor sale. Iar dacă, pe deasupra, vom dori ca, înapoia textului să cunoaştem şi să examinăm şi doctrina nescrisă a principiilor, aşa cum au reconstituit-o esoteriştii, printre care se numără şi eminentul erudit şi savant, Thomas A. Szlezák, nu-i nimic rău. În orice caz, cine vrea să fie mai bogat împreună cu Platon are neapărat nevoie să-i citească atent, cu pasiune şi inteligenţă, dialogurile; mai puţin şi poate numai ca un exerciţiu suplimentar agreabil, „de dragul jocului" – cum ar fi spus Platon însuşi – *să citească şi printre rîndurile lor...*

Andrei Cornea

Cuvânt înainte la ediția română

Mă bucur în mod deosebit de faptul că volumul *Cum să-l citim pe Platon* se află acum la dispoziția cititorilor și în România, în limba unei țări cu un interes atât de viu pentru filosofia antică.

De la publicarea cărții din 1991 îi apar mereu noi traduceri – cea română este a șaisprezecea –, astfel încât s-ar putea pune întrebarea cu privire la motivul interesului durabil al unui public internațional.

Răspunsul este simplu: *Cum să-l citim pe Platon* oferă o prezentare concisă și lizibilă a singurei alternative la imaginea formată despre Platon a secolelor XIX și XX. Necesitatea corectării și substituirii acestei imagini datate încă din perioada noului început al studiilor platoniciene marcat de Friedrich Schleiermacher (1804) nu mai constituie azi un subiect de dezbatere. Nemulțumirea larg răspândită față de *communis opinio* precedentă se referă, în principiu, la patru domenii:

În primul rând, hermeneutica platoniciană în vigoare până acum nu poate explica în mod adecvat structura și acțiunea dialogurilor, modalitatea conceperii personajelor (să ne gândim, bunăoară, la superioritatea covârșitoare a conducătorului dintotdeauna al discuției), nici pasajele omisive atât de frapante. *În al doilea rând,* critica scripturalității din dialogul *Phaidros* rămâne o enigmă pentru această interpretare. *În al treilea rând,* perspectiva uzuală asupra lui Platon intră în contradicție cu afirmațiile lui Aristotel despre teoria principiilor nescrisă a maestrului său. *În al patrulea rând,* interpretarea ultimelor generații pur și simplu nu poate ajunge la liman cu faptul că, în *Scrisoarea a VII-a,*

Platon dezvăluie unele lucruri despre el însuşi şi despre tratarea sa a filosofiei ce rămân chiar ireconciliabile cu imaginea lui modernă.

Toate aceste probleme se rezolvă însă printr-o nouă interpretare a criticii scripturalităţii de tipul celei pe care o propunem: prima interpretare fundamentată din punct de vedere filologic a acestui pasaj de importanţă centrală.

Din retrospectiva a aproape unui sfert de secol, rolul primei mele cărţi despre Platon din 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* – ale cărui rezultate sunt nu doar sintetizate, ci şi explicitate şi aprofundate în prezentul volum –, s-ar putea descrie în felul următor. Reacţia adversarilor noii imagini a lui Platon, proiectată de Şcoala de la Tübingen, de către Hans Joachim Krämer (1959) şi Konrad Gaiser (1963), era în anii '70-'80 la modul tipic: „Ce tot vreţi voi cu doctrina nescrisă? Doar avem aceste splendide dialoguri." Cu alte cuvinte, s-a încercat să se exploateze tradiţia directă a dialogurilor împotriva tradiţiei indirecte referitoare la filosofia orală a lui Platon. Această opunere oarecum neajutorată şi complet sterilă din punct de vedere obiectual a celor două ramuri inseparabile ale tradiţiei aparţine însă trecutului. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, respectiv *Platon lesen* au luat din mâna contestatarilor unui Platon esoteric ultimul lor presupus triumf. De când ne aflăm în posesia unei descrieri adecvate a morfologiei dialogurilor şi a unei descifrări a sensului criticii scripturalităţii, putem recunoaşte că dialogurile trimit în mod chibzuit şi cu insistenţă tocmai la acel domeniu pe care l-a avut în vedere Aristotel prin rapoartele sale cu privire la ἄγραφα δόγματα: şi anume, la teoria principiilor (ἀρχαί) pe care, din cauza suspiciunii sale faţă de scriere ca instrument al comunicării filosofice, Platon nu a lăsat-o să pătrundă în dialoguri.

Pentru prima oară, noua perspectivă asupra lui Platon corespunde tuturor celor patru domenii de probleme: *formei* dialogurilor şi sarcinii sesizate deja de Schleiermacher de a indica relevanţa formei pentru conţinut, sensului *criticii scripturalităţii, tradiţiei indirecte*, respectiv *Scrisorii a VII-a*. Mai mult decât atât, problemele schiţate se rezolvă pornind de la un fundament unitar.

Dimpotrivă, imaginea convenţională despre Platon oferă explicaţii complicate şi deosebit de artificiale: dialogul s-ar constitui într-o carte ce depăşeşte însăşi firea cărţii, critica scripturalităţii nici nu ar viza scrierea ca atare, ci doar o anumită specie de scriere, Aristotel l-ar fi înţeles, pe de o parte, greşit şi, pe de altă parte, l-ar fi răstălmăcit pe Platon, iar *Scrisoarea a VII-a* ar fi apocrifă.

Teoriile respective trădează deja prin complicaţiile şi artificialitatea lor depărtarea de adevăr. Ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ – „Simplu este cuvântul adevărului", spune un frumos vers al lui Euripide. În domeniul hermeneuticii platoniciene, acest adevăr simplu şi clar îl oferă doar poziţia Şcolii de la Tübingen. Ea singură este în măsură să explice în mod comprehensiv şi consistent ansamblul dialogurilor şi cel al tradiţiei indirecte inclusiv *Scrisoarea a VII-a*, dacă vrem să o socotim inautentică. În aceasta s-ar putea găsi motivul pentru interesul încă în creştere pentru volumul prezent.

Oare trebuie să declarăm însă *Scrisoarea a VII-a* apocrifă? Consensul anti-esoteric de până acum *este nevoit* să recurgă la această explicaţie, după cum atestă în măsură suficientă eşecul încercărilor absurde de a o accepta drept autentică, interpretând-o anti-esoteric. Or, în ciuda eforturilor intensive de mai bine de un secol şi jumătate, nimeni nu a reuşit să îi probeze inautenticitatea. Poziţia esoterică a Şcolii de la Tübingen nu este, în schimb, nevoită în niciun fel să se

sprijine pe teza contrară a autenticității. Chiar dacă demonstrația caracterului apocrif ar reuși într-o bună zi, pentru mine nu s-ar schimba nimic: interpretarea mea s-a sprijinit în toate punctele esențiale pe dialoguri, iar *Scrisoarea a VII-a* servește doar ca o confirmare extrinsecă. Sobru și fără intenții polemice trebuie să reținem că această scrisoare este un document de mare valoare istorică, independent de problema autenticității, care se află în deplină concordanță cu morfologică a dialogurilor, cu sensul criticii scripturalității și cu Aristotel.

*

Le aduc mulțumiri cordiale pentru marele angajament prin care au făcut posibilă apariția acestei cărți Catedrei de Istoria Filosofiei Antice și Medievale de la Universitatea Babeș-Bolyai, îndeosebi șefului de catedră, domnului prof. dr. Vasile Muscă, precum și ambilor traducători, domnului Lóránd Rigan și doamnei Teona Meheș.

Thomas Alexander Szlezák

9 iulie 2008, Tübingen

Cuvânt înainte la ediția germană

Lui Platon nu i-au lipsit niciodată cititorii şi nici nu este de temut că îi vor lipsi în viitor.

Că i se aduce aici o *legendă*, într-un prim volum dintr-o asemenea serie* – care tratează texte ce „sunt de citit", invitând, ademenind, orientând şi îndrumând lectura lor –, ar putea sugera o chemare la ceva ce oricum are loc.

Desigur, Platon nu trebuie „descoperit" abia acum pentru prima oară. Lectura lui prezintă însă anumite note particulare. După cum se pare, niciun alt autor de filosofie nu deține o poziție ambivalentă similară față de scriere ca instrument mijlocitor de cunoaştere şi, pe bună dreptate, forma de dialog trece drept un mod deosebit de reflexiv al mânuirii cuvântul scris. Totuşi, puține probleme sunt atât de controversate ca şi cea a scopului formei respective. Astfel, în privința lecturii operelor platoniciene este îndeosebi valabil ceea ce, într-un pasaj, Aristotel afirmă, în genere, despre viziunea adevărului: pe de o parte, ea este facilă, întrucât nimeni nu poate nimeri complet alături, pe de altă parte, grea, deoarece nimeni nu ajunge la precizia necesară.

Acest volum de *legendă* intenționează să îşi exploreze tema începând cu „uşorul", pornind de la ceea ce nouă, cititorilor săi de astăzi, ne este direct accesibil şi de necontestat, ca mai apoi să ajungă şi la cele „grele", până la acele trăsături ale artei platoniciene de redactare a dialogului care sunt în dezacord cu concepțiile noastre moderne, formate despre întrebuințarea filosofică a scrierii şi care, în

* Colecția intitulată *legendă* a editurii frommann-holzboog din Stuttgart (Bad Cannstatt), locul de apariție a originalului german · n. tr.

consecință, au fost, cel mai adesea, răstălmăcite sau chiar ignorate – deşi conduc în centrul înțelegerii platoniciene a filosofiei.

Cum să-l citim pe Platon a apărut prima dată în traducere italiană, cu titlul *Come leggere Platone* (Rusconi, Milano 1991, ediția a 2-a: 1992). Conceput inițial ca volum însoțitor la traducerea operelor complete ale lui Platon, de Giovanni Reale şi colaboratorii săi, prezenta carte nu i se adresează doar specialistului în domeniu, ci – pe lângă acesta – şi nespecialistului din interiorul şi din afara „disciplinei" filosofiei. Scopul ei nu este simplificarea sau „popularizarea", ci familiarizarea cercului în creştere al cititorilor lui Platon cu problemele complexe ale hermeneuticii dialogurilor într-o formă care să nu fie accesibilă doar expertului care a stăruit mai mulți ani în acest domeniu.

Lucrarea de față nu îşi propune tratarea amănunțită a paradigmei romantice, întemeiată de Friedrich Schleiermacher, a exegezei platoniciene, față de care imaginea proiectată în cadrul ei despre obiectivele, mijloacele şi tehnicile reprezentării literare ale lui Platon, diferă esențial. Referitor la acestea, vezi *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin-New York 1985), îndeosebi anexa metodologică (*Die moderne Theorie der Dialogform*, pp. 331-375). La solicitarea editurii Rusconi, am inclus, pe întreg cuprinsul cărții, trimiteri la volumul cu pricina, dar cunoaşterea lui nu este presupusă.

Obiectivul propus a fost accederea la o interpretare a artei literare platoniciene, care să poată rezista în fața criticii scripturalității din *Phaidros*. Deprecierea propriei sale deprecieri a scrierii sau intenția comutării acesteia în contrariul ei – uzuală de la romantism încoace, adesea până azi – nu deschide drumul spre înțelegerea scriitorului Platon. Tehnica şi intenția dialogurilor nu pot fi percepute în mod adecvat dacă nu luăm în serios evaluările sale referitoare la filosofarea scrisă şi la cea orală. Cititorul de azi, debarasându-se de anumite prejudecăți şi

aversiuni moderne, trebuie să se conformeze opticii autorului.

Doar aşa, cred eu, bucuria lecturii poate fi atinsă – căreia, din partea autorului, îi corespunde, potrivit unei mărturisiri deosebite, bucuria de a fi sădit, prin scrierile sale, în nişte „grădini ale lui Adonis" reuşite (*Phaidros*, 276 d).

*

Îi mulţumesc directorului editurii Rusconi, d-lui Ferrucio Viviani, pentru punerea la dispoziţie a cărţii spre publicarea ei în Germania şi d-lui editor Günther Holzboog pentru interesul dânsului faţă de versiunea germană, iar colaboratorilor editurii frommann-holzboog, pentru îngrijirea atentă a manuscrisului. Mulţumiri li se cuvin şi colaboratorilor mei, lui O. Krischker şi Dr. K.-H. Stanzel, pentru ajutorul acordat la citirea corecturii şi la redactarea indexului.

Tübingen, 25 ianuarie 1993

Thomas Alexander Szlezák

(1) Bucuria lecturii lui Platon

A-l citi pe Platon înseamnă, înainte de toate, o plăcere intelectuală unică. Bucuria resimțită pe parcursul familiarizării cu gândirea sa nu rezultă doar din experiența desăvârșirii artistice a dramelor sale filosofice. I se adaugă și sentimentul de a nu fi, în calitate de cititor, doar un simplu martor, ci, într-un fel, și părtaș la o dezbatere vie, reprezentată în linii magistrale ca o interacțiune naturală între caractere ce par a fi extrase chiar din viața reală.

Caracterul direct și prospețimea, admirate dintotdeauna ca specifice artei grecești și, în general, culturii eline, sunt atinse până și în cadrul acesteia de foarte puțini într-o asemenea măsură ca la Platon. Ca moștenitor spiritual al epocilor arhaice și clasice atât de creative, el are talentul de a prelucra trăirile unor generații de poeți și gânditori într-o manieră foarte reflexivă, dar reușește, în același timp, să trezească și impresia că, în acea pestriță lume ateniană pe care o zugrăvește problematizarea filosofică ar începe în mod necondiționat de la un punct nul.

Altă caracteristică, la fel de importantă, a lumii sale literare o constituie diversitatea, precum și ampla bogăție spirituală. Aceasta, pentru că natura directă și autenticitatea redării mediului atenian nu înseamnă nicidecum că, în calitatea sa de scriitor, Platon ar fi expus contingențelor istorice și determinării sociale ale acestei lumi. Cu gestul suveran al poetului, el asociază cetatea sa natală cu tot ceea ce istoria spiritului grec de până atunci scosese la iveală. Firește că, în respectivul proiect, se poate sprijini și pe anumite evenimente istorice; de exemplu, când, în dialogurile timpurii, îi aduce în fața unui public atenian pe marii intelectuali ai secolului al V-lea – care, într-adevăr, vizitaseră cu plăcere Atena –, să își

etaleze noua lor *paideia*. Însă, atunci când, în operele mai târzii, lasă să sosească aici un „oaspete din Eleea", ce rămâne anonim, sau Parmenide însuşi (în dialogul în care joacă rolul de protagonist), să filosofeze cu tânărul Socrate, orice plauzibilitate biografică şi istorică este trecută cu vederea. În dialogul de filosofie naturală *Timaios*, un om politic şi savant din afara Atenei, pe care îl putem socoti pitagorician (deşi nu este desemnat explicit ca atare), vorbeşte în faţa unui cerc restrâns, care este constituit doar pe jumătate din atenieni, despre structurarea cosmosului prin raţiunea divină a demiurgului. Invers, în ultima operă platoniciană, în *Legile*, un atenian, care, de data aceasta, va rămâne anonim – reprezentând, astfel, şi mai pronunţat cultura cetăţii sale –, proiectează pe un teritoriu străin, în Creta, de faţă cu doi reprezentanţi ai culturii dorice conservatoare, imaginea amplă a unei viitoare societăţi bine orânduite şi a temeliilor spirituale ale acesteia.

Astfel, pare ca şi cum, prin mijloacele artistice ale alegerii personajelor, Platon nu ar avea în vedere doar o lărgire ocazională a orizontului spiritual. Luând în considerare întregul operei, reiese că, dincolo de aceasta, el urmăreşte să reprezinte un proces istoric foarte complex. Primul moment îl constituie apariţia noii culturi de filosofie naturală şi socială într-o Atenă puternică din punct de vedere politic. Aici, în confruntarea cu bunurile spirituale importate, se constituie filosofia conceptuală atică, pentru ca aceasta – îndată ce metodele ei se vor fi cristalizat – să aprofundeze dezbaterea, antrenând în cadrul ei şi realizările fundamentale ale secolului al V-lea, filosofiile eleaţilor, a lui Heraclit şi a pitagoreicilor. În sfârşit, această examinare a bazelor spirituale comportă drept rezultat – reprezentat în imaginea sugestivă din *Legile* – familiarizarea întregii lumi eline, prin intermediul „atenianului", cu o concepţie politico-morală răsărită din gândirea metodică cea mai severă. Urmărind şirul personajelor platoniciene – de la dialogurile timpurii la cele târzii –,

parcurgem dezvoltarea istorică ateniană de la receptivitate intelectuală la aprofundarea critică şi, în cele din urmă, până la creativitate normativă.

Caracterul direct, varietatea şi forţa simbolică a dialogurilor, ce se resimt încă din primele aluzii, au făcut ca Platon să fie considerat în întreaga lume, în ciuda diferenţelor culturilor naţionale de astăzi, acel autor care poate stârni cel mai eficient interesul pentru filosofie. Cel care începe să filosofeze cu Platon, se poate şti pe drumul cel bun.

Influenţa sa inspiratoare nu se limitează însă doar la o propedeutică. Cu adevărat uimitor este mai curând faptul că Platon nu stabilise doar standardele pentru ceea ce, în Europa, şi-a putut revendica titlul de filosofie, ci a elaborat un număr de probleme esenţiale ale metafizicii, teoriei cunoaşterii, ale eticii şi filosofiei politice într-o manieră atât de fundamentală, încât propunerile sale de rezolvare sau cel puţin modurile de pune problemele nu pot fi ocolite nici măcar după o dezvoltare de două mii cinci sute de ani, extrem de productivă.

Iată, în linii mari, factorii cei mai importanţi ai experienţei lecturii lui Platon pentru publicul contemporan. Senzaţia participării la un început originar, încă nealterat, conştiinţa faptului de a ne confrunta cu probleme a căror relevanţă nu a scăzut cu nimic, purtate de trăirea măiestriei lingvistice şi compoziţionale, îi procură cititorului receptiv acea experienţă a plăcerii intelectuale de la care am pornit.

(2) Cititorul îşi implică sinele în lectură

Totuşi, experienţa aceasta, în sine, nu explică încă de ce întrebarea referitoare la *cum* ar trebui să fie citit textul este dezbătută cu deosebită pasiune şi mai ales în controversă tocmai în cazul lui Platon. Situaţia este, deja, cunoscută şi nespecialiştilor. Problema formei literare purtătoare de conţinut filosofic şi cea metodologică, a modului în care cititorul trebuie să se

apropie de ea, nu se pune la niciun alt gânditor cu asemenea acuitate ca la Platon, pentru că la nimeni altul forma prezentării nu este atât de nemijlocit relevantă pentru conținut – înțelegerea corectă a formei dialogale și a concepției platoniciene a filosofiei se condiționează reciproc. Este o stare de fapt paradoxală: se pare că tocmai acel autor, care transmite ca nimeni altul trăirea directă, cvasi naturală a angajării în problematizarea filosofică, ar avea nevoie de o hermeneutică specială.

Cu siguranță, nu este o simplă întâmplare faptul că hermeneutica operelor lui Platon și disciplina a hermeneuticii filosofice, devenită autonomă, se intersectează în două puncte esențiale ale dezvoltării lor. Însemnatul filosof romantic și teolog, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), a fost primul care a reflectat asupra rolului activ al cititorului și, pornind de aici, a elaborat o hermeneutică a dialogurilor, considerată de mulți, în linii mari, valabilă până astăzi. Pe de altă parte, Schleiermacher a regândit vechea problemă teologală a exegezei corecte, ajungând la o hermeneutică universală, ce poate fi considerată începutul propriu-zis al filosofiei hermeneutice moderne. Dar, și în secolul nostru, pentru Hans-Georg Gadamer, punctul de plecare a fost același Platon, când a aprofundat și concretizat intuițiile călăuzitoare ale lui Schleiermacher despre importanța formei pentru conținut în prima sa lucrare (*Platons dialektische Ethik*, 1931), oferind, în opera principală (*Wahrheit und Methode*, 1960), o nouă fundamentare hermeneuticii filosofice.

Discuția despre modul corect de a-l citi pe Platon, se rezumă, în cele din urmă, la o discuție despre felul în care cititorul trebuie să se implice pe sine în lectură. Că în timpul lecturii nu putem face abstracție de propriul eu, să ne abrogăm propriile noastre determinări și că, prin urmare, formăm noi înșine un factor esențial în procesul lecturii, este valabil pentru orice fel de citire și recunoscut de toți. În cazul lui Platon, trebuie să mai luăm însă în

considerare faptul că lectorul – cum s-a precizat în introducere – încearcă, aproape inevitabil, senzația de a fi nu doar un spectator ci, într-un mod greu de precizat, și participant la disputa pe care o urmărește – ceea ce trebuie să comporte, desigur, urmări și asupra reacției sale la conținut. Iar dacă, într-adevăr, profunda și întotdeauna personala participare la acțiunea dialogului nu constituie un efect întâmplător al operei lui Platon sau care ar surveni chiar împotriva intenției auctoriale, problema cu care ne confruntăm în acest caz nu poate consta în reprimarea cât mai eficientă a tuturor elementelor subiective ale receptării. Scopul este, desigur, să ne orientăm spre lucrul însuși (cf. *Phaidon*, 91c), dar cât timp ne aflăm încă doar în drum, nu ar ajuta să prelindem că deja am ajuns acolo, trecând cu vederea faptul că în noi înșine se află obstacole decisive (dar, într-un caz fericit, și ajutoare) în aproximarea obiectivului. În mod evident, ar trebui să reacționăm cu întreaga ființă, și nu doar cu rațiunea analitică la dramele lui Platon. Întrebarea este, așadar, de care fel ar trebui să fie participarea activă a cititorului și ce măsură ar trebui să aibă colaborarea lui spontană la crearea sensului.

(3) Un exemplu de receptare individuală

Platon a fost, mai mult decât oricine, conștient de caracterul condițional în mod individual al receptării filosofice. Adesea, el ne lasă să vedem cum un partener de discuție este împiedicat în receptarea sensului de constituția sa psihică specială.

Unul dintre exemplele cele mai cunoscute îl constituie Callicles în dialogul *Gorgias*. Callicles este un reprezentant al tezei așa-numitului drept natural al celor puternici. În baza acestei poziții, este permis și corect ca cel superior prin puterea și autoritatea lui să îi subjuge și să se folosească fără menajamente în propriul interes de cei inferiori. Natura însăși dorește – se pare – supremația celor puternici, iar concepția

uzuală a dreptății, potrivit căreia dreptul celuilalt limitează îndeplinirea propriilor pofte, nu este decât o construcție ideologică a celor slabi, cu care aceştia urmăresc să discrediteze, întru propria lor apărare, aspirația sănătoasă a celor puternici spre satisfacerea neîngrădită a instinctelor şi dorințelor (*Gorgias*, 482c-486d).

Platon şi-ar fi putut lăsa personajele să expună cu distanțare calmă această teză, ca pe o simplă poziție teoretică în drum spre întemeierea principială a eticii. El îi permite însă lui Callicles să o expună ca pe un *credo* personal, ce nu este doar o „poziție" intelectuală, ci şi expresia directă a unei ambiții morbide şi a egoismului său nemărginit. Când Socrate îi demonstrează, cu ajutorul unor argumente imperioase, că tradiționala accepțiune a dreptății este înțeleaptă, iar aşa-zisul drept al celor puternici, contradictoriu, Callicles nu îl mai poate urmări – şi nu din cauza lipsei de inteligență (căci de aceasta, pe cât se pare, nu duce lipsă), ci din cauza limitărilor caracterului său. În dialog, se declară explicit faptul că, nestăvilitele sale instincte sunt cele care îl împiedică în înțelegerea şi adoptarea perspectivei teoretice bine întemeiate şi moralmente vindecătoare a lui Socrate (cf. *Gorgias*, 513c).

Callicles cultivă o părere eronată mai ales despre sine: el se identifică cu dorințele şi instinctele sale (491e-492c). Nu ştie şi nici nu vrea să ştie că omul înseamnă mai mult decât instinctele sale şi că rațiunea subzistă în el nu pentru a fi pusă, pur instrumental, în slujba instinctelor, ci reprezintă o putere divină, căreia i se cuvine supremația asupra părților inferioare ale sufletului. Socrate dispune, în mod evident, de o asemenea teorie despre structura interioară a omului (cf. *Gorgias*, 493a şi urm.) – deoarece recunoaşte însă faptul că interlocutorul său nu are cum să se folosească de ea, nici nu începe să o dezvolte mai temeinic, ci se mulțumeşte cu câteva trimiteri, ce nu pot fi înțelese pe deplin decât din perspectiva teoriei psihologice dezvoltate complet în *Republica*. Lui Callicles i se atrage însă atenția asupra faptului că el

nu cunoaşte încă nici măcar „misterele mici", iar iniţierea în cele mari nu este permisă înaintea cunoaşterii treptei inferioare (497c). Cu alte cuvinte, rezolvarea reală a problemei, care, potrivit lui Platon, poate fi formulată doar prin recurgerea la structura intrinsecă a omului, nu trebuie comunicată cuiva ca şi Callicles, pentru că îi lipsesc premisele receptării adecvate a respectivelor adevăruri[20]. Astfel, Callicles va avea parte de o respingere *ad hominem*, în măsura în care Socrate evidenţiază caracterul contradictoriu al poziţiei sale prin intermediul unei argumentări corespunzătoare nivelului său (494b şi urm.).

Cu acest exemplu magistral de caracterizare literară, Platon exprimă limpede faptul că filosofia sa reclamă întreaga fiinţă umană. Nu ajunge doar capacitatea intelectuală, ci se cere o afinitate internă între obiectul mediat şi sufletul căruia acesta trebuie să îi fie transmis. Cine nu este pregătit să intre într-un proces de transformare lăuntrică pierde dreptul de a afla rezolvarea completă.

Dar nu numai faţă de lucrul însuşi pe care filosoful îl reprezintă este nevoie de o angajare pozitivă. Întrucât filosofarea este un proces care se desfăşoară între oameni individuali, este necesară şi bunăvoinţa (εὔνοια) faţă de partener. Platon evidenţiază foarte sugestiv faptul că, de aceea, discuţia între Socrate şi Callicles încetează a mai fi o comunicare reală, deoarece Callicles nu se poate raporta la partenerul său cu bunăvoinţă[21]. El este, într-adevăr, convins că filosofarea reală nu este posibilă decât între prieteni şi că argumentarea filosofică productivă din punct de vedere obiectual decurge sub forma unor „contestări binevoitoare" (εὐμενέσιν ἐλέγχοις, *Scrisoarea a VII-a*, 344b 5). Respectiva convingere

[20] Pentru acestea, vezi mai jos, p. 98 şi urm.

[21] Cf. interpretarea mea a dialogului din *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den früheren und mittleren Dialogen*, Berlin–New York 1985, pp. 191-207, 197 şi urm. (citată, de aici încolo, ca *PSP*).

respectivă, ce determină reprezentarea de caractere în toate dialogurile, poate fi decelată cu deosebită claritate, pe lângă *Gorgias*, şi în *Lysis*, *Banchetul*, *Phaidros* şi *Republica*. „Prietenia" nu trebuie, desigur, să fie înţeleasă aici ca afecţiune subiectivă contingentă, aşadar ca simplă stare emoţională, pentru că ea provine din orientarea spre „divin" şi „fiinţa eternă" – în ultimă instanţă, din însăşi Ideea de Bine.

Callicles este, cu siguranţă, un caracter extrem. Dinadins provocator, Platon l-a conceput ca pe cineva care îşi recunoaşte cu perfectă francheţe imoralitatea. Provocarea li se adresează adversarilor filosofici, care se opun fundamentării eticii sale pe o teorie metafizică a sufletului şi a ideilor, dar şi nouă, viitorilor cititori – care, măcar potenţial, cu toţii purtăm în noi înşine un Callicles. Zugrăvirea sa incitant de vie a unei ostilităţi principiale faţă de etică ne constrânge să precizăm propria noastră poziţie – conştientă, dar mai ales cea inconştientă – faţă de „dreptul celui mai puternic".

(4) Posibile raportări greşite ale cititorului

În ce priveşte bunăvoinţa necesară oricărei înţelegeri autentice, situaţia noastră, a cititorilor, diferă în măsura în care interlocutorului viu i se substituie o reprezentare scrisă. Astfel, elaborarea unei raportări corecte este, cu siguranţă, îngreunată, în măsura în care – spre deosebire de un partener viu – cartea nu ne poate corecta eventualele greşeli de raportare. De aceea, este decisiv ca anumite stări de iritări să fie recunoscute şi tratate ca atare. Subliniem că este vorba despre stările de iritare ce pot apărea, conform experienţelor anterioare, tocmai la un cititor în principiu deschis şi interesat de filosofie, căruia nu îi lipseşte nici gustul, nici pregătirea. Sarcina constă, astfel, în recunoaşterea faptului că ele ţin de concepţia platoniciană despre forma corectă a comunicării filosofice şi, în ultimă instanţă, de conceptul său de filosofie.

Doar aşa se poate evita ca iritarea trecătoare să se transforme într-un obstacol permanent al aproprierii gândirii platoniciene.

(a) Când, în dialogurile aporetice, nici după îndelunga căutare zadarnică, la o ultimă încercare, nu se conturează soluţia, cititorul – căruia îi rămâne ascuns sensul periplului bizar –, poate să rămână cu impresia că totul a fost în van sau, în orice caz, un *prooimion* prea întins la o filosofare productivă care se lasă încă aşteptată.

(b) Când, în dialogurile constructive, se ajunge la problemele esenţiale şi se declară că „acum", ele nu pot fi rezolvate sau că tratarea lor trebuie amânată, ne putem întreba nerăbdători de ce asemenea teme promiţătoare sunt doar indicate, pentru a fi imediat omise. Ba se pune chiar întrebarea dacă trimiterilor permanente la ceva mai esenţial le corespunsese vreodată ceva în gândirea lui Platon, sau cititorul, ca un Tantal, încearcă să apuce nişte fructe iluzorii.

(c) În fine, din dialogurile timpurii şi până la cele târzii, sesizăm, ca trăsătură comună, o superioritate netă a conducătorului discuţiei faţă de partenerul său dintotdeauna. Probabil, am putea încă accepta că „atenianul" din *Legile* îşi instruieşte, aflat în posesia unui tezaur nesecat de cunoaştere superioară, neobosit, prietenii săi dorici lipsiţi de experienţă sau că „oaspetele din Elea" deţine un avans considerabil faţă de tinerii cu care discută. În dialogurile agonale, ni se pare însă că se încalcă regulile de *fair-play*, pentru că partenerii sunt mult prea inegali, iar „Socrate" nu întâmpină dificultăţi niciodată în ceea ce priveşte biruirea adversarilor. Ne întrebăm atunci cu uimire dacă poate, de fapt, exista un asemenea campion de nedepăşit al luptelor verbale, care să triumfe asupra tuturor cu aceeaşi uşurinţă – fie versatilul adversar Hippias, radicalul Callicles, iritabilul Thrasymachos, faimosul Protagoras sau prestigiosul Gorgias. Pare neverosimil să fie aşa, nici nu ne vine să credem; ne dorim, instinctiv, mai mult echilibru. Se poate

întâmpla chiar ca un cititor mai iritat să se revolte în sinea lui împotriva lui Socrate invincibilul.

Asemenea reacții sunt firești. Trebuie să le analizăm doar în contextul lor, pentru a înțelege că țin de dorința noastră tipic modernă pentru paritate și dezvăluirea necondiționată a presupuselor intenții ascunse. Ca oameni ai unui secol al XX-lea democratic, pluralist și ostil față de autoritate, suntem – fie și inconștient – atât de bine adaptați în sentimentele noastre la relativismul dominant, încât întâmpinăm cu scepticism și rezistență interioară orice „Socrate" sau „atenian" atât de categoric superior, care îndrăznește să își considere opțiunile singurele corecte, și percepem joaca sa cu aporia ca lipsă de sinceritate, iar trimiterea la acea înțelegere ce va fi dobândită ca o modalitate de evitare a provocărilor actuale. Ar trebui să ne întrebăm însă, în loc de aceasta, dacă Platon nu a urmărit, prin tratarea conturată a personajelor sale, să comunice ceva mai puțin obișnuit, care nu mai este, pentru noi, inteligibil în mod nemijlocit și dacă nu trimite cumva, prin aceasta, la o accepțiune a filosofiei complet străină de convingerile dominante ale secolului XX, dar tocmai de aceea capabilă să le completeze și să le îmbogățească.

Așa cum reiese din cele de mai sus, reacția totală, nu doar intelectuală, a cititorului la acțiunea dialogului, provocată de textul însuși, ascunde și un anumit pericol. Cel care nu descoperă în sine însuși factorul denaturant riscă să rămână prins într-o interpretare superficială. Iar denaturarea nu trebuie să fie, cu necesitate, de factură pur individuală și subiectivă. Nu doar indivizii se implică pe sine în lectură, ci și epoci întregi. Uneori, din cauza aceasta, anumite trăsături prezente ale textului nu sunt remarcate timp de generații, doar pentru că nu corespund gândirii acelei epoci. Scopul următorului exemplu este să ilustreze acest fapt.

(5) Ceea ce nu cunoaştem, nu remarcăm

(a) Motivul „ascunderii" în dialoguri

În urma descoperirii lui Schleiermacher referitoare la relevanţa formei dialogurilor platoniciene pentru conţinut, analiza de ansamblu şi în amănunt a tehnicii lor dramatice se impune ca o sarcină importantă a exegezei. Din păcate, nu putem afirma despre cercetare că ar fi ajuns prea departe în acest domeniu. Cel puţin câteva mijloace dramatice, printre care schimbarea partenerului de discuţie, ca şi unele motive recurente – de exemplu, apelarea la vorbele poeţilor –, au fost descrise în mod repetat. Există însă un motiv care a fost omis aproape în întregime, deşi stranietatea şi necesitatea lămuririi sale, suplimentare rolului dominant pe care îl are în dialogurile lui Platon, i-ar fi recomandat descrierea. Mă refer la motivul ascunderii intenţionate a cunoştinţelor.

Acest motiv ne este străin, pentru că, de foarte mult timp, în Europa s-a impus postulatul publicităţii necondiţionate a rezultatelor activităţii filosofice şi ştiinţifice, astfel încât nimeni nu mai ia în calcul nici măcar posibilitatea că cineva ar putea ascunde în mod conştient orice rezultat demn de consideraţie. (Să ţinem însă cont şi de faptul decelat de către sociologul american Robert K. Merton[22], şi anume că opţiunea în favoarea publicităţii fundamentale a activităţii intelectuale s-a impus abia în secolul al XVII-lea, şi în condiţiile anumitor dificultăţi. Ar fi, aşadar, naivă, în măsura în care este anacronică, retroproiectarea firească a atitudinii respective asupra unor epoci precedente).

Este, într-adevăr, uimitor, cu câtă frecvenţă şi regularitate recurge Platon la motivul ascunderii. Partenerii de discuţie ai lui Socrate ajung mereu să fie

---

[22] R. K. Merton, *The Sociology of Science*, Chicago 1973, mai ales p. 273 şi urm.

suspectați că nu vor să îi dezvăluie pe deplin cunoașterea lor: fie, pur și simplu, pentru a le reține pentru ei, așa cum se întâmplă, după cât se pare, în cazul heracliticului Cratylos și în cel al pretinsului teolog excentric, Euthyphron, fie pentru a-i pune pe ceilalți la încercare, așa cum se presupune despre sofistul Prodicos, sau chiar pentru a-i înșela, după cum se crede despre Critias, Callicles, Hippias și rapsodul Ion[23]. În cazurile amintite pare încă oarecum scuzabil că motivul, în mod evident, plin de semnificații pentru Platon, nu a primit atenția cuvenită. Pare însă de necrezut că nu s-a remarcat, în unul dintre cele mai desăvârșite dialoguri din punct de vedere formal, în *Euthydemos*, că ascunderea cunoștințelor reprezintă motivul care determină într-o măsură considerabilă structura și sensul dialogului, fără de care sensul dialogului ca întreg nu poate fi surprins decât parțial. „Acțiunea" din *Euthydemos* constă în încercarea lui Socrate de a-i convinge pe cei doi sofiști, Euthydemos și Dionysodoros, să renunțe, în sfârșit, la neserioasele lor strengării și la jocurile confuze și să demonstreze ce au de oferit în domeniul filosofiei serioase. Cu alte cuvinte, Socrate le atribuie judecăți importante pe care însă, până la momentul respectiv, aceștia le-ar fi ascuns în mod intenționat. Nereușind să scoată la suprafață „seriozitatea" sofiștilor, el le recomandă ca nici pe viitor să nu facă risipă de înțelepciunea lor, ci să fie la fel de economi, deoarece, în opinia sa, „prețios nu-i decât lucrul rar" (*Euthydemos*, 304b; asupra interpretării comportamentului socratic ne vom întoarce numaidecât).

Platon concepe însă ascunderea intenționată a cunoașterii filosofice nu doar ca o posibilă opțiune individuală, ci și ca măsură politică în organizarea sistemului de educație. Ideea aceasta o regăsim deja în dialogul lui relativ timpuriu, *Protagoras*, în care – cu o

---

[23] Cf. *Cratylos*, 383b-384a, 427d-e; *Euthyphron*, 3d, 11b, 14c, 15e; *Protagoras*, 341d; *Charmides*, 174b; *Gorgias*, 499b-c; *Hippias minor*, 370e, 373b; *Hippias maior*, 300c-d; *Ion*, 541e.

anumită tentă comică – se proiectează o imagine fictivă a „adevăratei" Sparte, în baza căreia forța lor propriu-zisă nu constă în virtutea războinică, ci în activitatea filosofică. Or, în mod regretabil, restul Eladei nu are cunoștință despre această străveche și primară sursă a filosofiei, deoarece spartanii nu i-au inițiat, ci și-au păstrat secrete relațiile cu gânditorii lor de căpetenie ori au înscenat binecunoscutele expulzări ale străinilor, cu scopul real de a putea filosofa fără martori (*Protagoras*, 342a-e).

Mai importantă decât ficțiunea aceasta poznașă este imaginea oferită de cele două utopii politice ale lui Platon. În *Republica*, organizarea temporală exactă a formării elitei filosofice dominante presupune ca accesul la conținutul acestei educații să nu fie liber. Bunăoară, hotărârea ca doar cei capabili să fie călăuziți la contemplarea principiului suprem, a Ideii de Bine, și chiar și aceștia abia după împlinirea vârstei de cincizeci de ani (*Republica*, 540a), ar fi, pur și simplu, lipsită de noimă, dacă cei de douăzeci de ani, printre care și cei mai puțin talentați, care trebuie excluși de la *„paideia* cea mai riguroasă" (503d), s-ar putea informa de oriunde – și din opere scrise – despre activitățile filosofice din ultima fază. Popasurile obositoare și de durată la disciplinele propedeutice, precum și trecerea metodică, fără salturi, la treptele imediat superioare pot fi concepute doar dacă deținătorii formelor superioare ale cunoașterii dau dovadă de responsabilitate în gestionarea acestora, punându-le în mod exclusiv la dispoziția celor suficient de pregătiți. (Vom vedea că Socrate însuși se comportă chiar în acest fel în *Republica*). În aceeași ordine de idei, în utopia politică ulterioară, în *Legile*, cea mai înaltă instanță de guvernare a cetății, așa-numitul „consiliu nocturn", este, din capul locului, înconjurat de o aură de mister – iar cetățeanul de rând al statului ideal cretan nu are acces la deliberările, cunoașterea și educația în baza cărora membrii consiliului își adoptă deciziile (*Legile*, 951d-952b, 961a-b, cf. 968d-e).

(b) Socrate își ascunde cunoșterea

În baza celor prezentate mai sus, putem deja susține cu hotărâre că, la Platon – spre deosebire de mentalitatea secolului XX –, ascunderea cunoașterii constituie o reprezentare centrală și, pe cât se pare, de mare actualitate. Acest aspect reiese și mai limpede din analiza comportamentului socratic din *Euthydemos*. După cum remarcasem, Socrate îi pune într-o asemenea lumină pe sofiștii Euthydemos și Dionysodoros, ca și cum aceștia ar prezenta, în mod intenționat, doar o „joacă" publicului lor, în spatele căreia s-ar ascunde însă și o „seriozitate" filosofică, reținută încă provizoriu. Urmărindu-și cu hotărâre, pe întreg parcursul dialogului, propriul lui obiectiv, acela de revelare a opiniilor „serioase" ale partenerilor săi de discuție, el va demonstra, însă, cu o claritate crescândă, că, de fapt, cei doi nu dețin nimic mai mult decât sofisme puerile, cu care amăgesc tinerii. Socrate ghicise acest lucru de la bun început; insistența lui asupra „seriozității" intenționat ascunse în spatele „jocului" nu este altceva decât pură ironie.

De ce alege însă Socrate tocmai această modalitate de ironizare a adversarilor? Aruncând o privire asupra teoriilor filosofice la care trimite în acest dialog – desigur, fără să le motiveze și să le elaboreze –, ne vom putea explica purtarea sa: acest „Socrate" cunoaște, evident, teoria platoniciană a anamnezei, precum și pe cea a ideilor și a dialecticii. Cititorul modern nu poate însă ajunge la această certitudine decât prin confruntarea declarațiilor sale din *Euthydemos* cu expunerile corespunzătoare din celealte dialoguri (mai ales cele din *Menon*, *Phaidon* și *Republica*). Doar cel care cunoaște acest fundal filosofic mai larg poate să sintetizeze într-un întreg inteligibil aluziile fragmentare, presărate incoerent. Aceasta înseamnă că, în cazul în care, de la Platon, nu s-ar fi păstrat decât *Euthydemos*, noi nu am putea înțelege poziția filosofică a protagonistului, după cum nici

partenerii săi de discuție nu îl înțeleg. Cu alte cuvinte, modul de a acționa al lui Socrate în *Euthydemos* este unul „esoteric": aflându-se în posesia unei cunoașteri mai profund întemeiate, el nu consideră că ar fi necesar să expună aceasta în fața participanților la discuția respectivă, care fie că sunt insuficient pregătiți, fie, din principiu, inapți pentru filosofie. În acest fel, autorul prezintă ca însușire pozitivă a filosofului capacitatea de a ascunde, în funcție de împrejurări, cunoașterea filosofică. Or, atunci când, alături de elogii batjocoritoare, Socrate le atribuie celor doi pseudofilosofi, Euthydemos și Dionysodoros, această calitate, pe care, evident, ei nu au o merită, nu avem de a face cu nimic altceva decât cu un sarcasm caustic[24].

Așadar, cel care a înțeles ironia subtilă a lui *Euthydemos* nu va răstălmăci persiflarea socratică a secretizării din acest dialog și din celelalte ca expresie a unei poziții antiesoterice a lui Platon. În interpretarea corectă, se face aluzie la faptul că de ascunderea lucidă a cunoașterii, adică de transmiterea ei adaptată, în mod responsabil, la nivelul celui care va recepta, nu este capabil decât adevăratul filosof.

Atitudinea opusă, de a duce cunoașterea în piață, lăudând-o cu voce tare, cum fac negustorii, urmărind vânzarea ei cât mai largă, fără a lua în considerare nevoile discipolilor și gradul lor de educație, le este caracteristică, potrivit lui Platon, sofiștilor. Acest lucru este, în esența lui, antiesoteric. Nu este de mirare că Platon pune tocmai în gura celui mai important reprezentat al sofisticii, lui Protagoras, pledoaria pentru deschiderea principială cât mai largă a transmiterii cunoașterii (*Protagoras*, 317b-c).

---

[24] Pentru motivarea mai amănunțită a interpretării de față a dialogului, vezi lucrarea mea „Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος im Platons *Euthydemos*", în *Antike und Abendland* 26, 1980, pp. 75-89, și capitolul despre *Euthydemos* din *PSP* (mai sus, nota 2), pp. 49-65.

(c) Dialogurile trimit dincolo de ele însele

Cât de puțin i s-ar potrivi lui Socrate, întruchiparea literară a filosofului ideal în opera lui Platon, să își comunice cunoașterea fără deosebire oricui, reiese, pe lângă numeroase alte exemple[25], din *Charmides* și *Republica*. Pe parcursul elaboratei acțiuni cadru a celui dintâi dialog, se vorbește, într-un limbaj metaforic transparent, despre un leac (φάρμακον) adus din Tracia, pe care Socrate l-ar putea oferi tânărului Charmides pentru alinarea durerilor sale de cap – și totuși, nu o face, pentru că acesta nu i-ar putea folosi decât celui care și-ar fi supus, mai întâi, sufletul anumitor „descântece" (*Charmides*, 155e). Remediul se află, așadar, și aici, la îndemână, administrarea lui este însă omisă intenționat, fiindcă „pacientul" nu se află încă la acel nivel din punct de vedere filosofic, la care i-ar putea fi de folos.

„Acțiunea" *Republicii* constă în încercarea fraților Glaucon și Adeimantos de a-l determina pe Socrate să le comunice părerile sale despre dreptate. Acesta nu este însă, în ciuda aprecierii pe care le-o poartă fraților, un lucru firesc: este nevoie de „constrângeri" repetate ca Socrate să le dezvăluie, în mod progresiv, părerile sale. Faptul că acea „constrângere" pe care cei doi o exercită nu își atinge scopul decât până la un anumit punct are o importanță decisivă. Socrate proiectează imaginea statului ideal și va expune, pe parcurs, și în ce anume constă dreptatea, dar atunci când este presat să își expună mai clar punctele de vedere cu privire la Ideea de Bine, ca principiu al tuturor lucrurilor, declară că va omite mai multe aspecte relevante, printre care și esențialul, tratarea lui τί ἐστιν al Binelui (509c, cf. 506d-e). Iar atunci când Glaucon va insista din nou,

[25] Aproape fiecare dialog conține câte ceva revelant pentru această temă. Am încercat, în *PSP*, să ofer o imagine de ansamblu despre varianta socratică de transmitere a cunoașterii filosofice.

urmărind să afle mai multe despre dialectica filosofică, prezentată de Socrate doar în linii mari, îi va dezvălui şi motivul limitării intenţionate a comunicării filosofice: motivul se află chiar în Glaucon, care nu este încă suficient de pregătit din punct de vedere intelectual pentru receptarea unor expuneri mai precise, deşi Socrate ar fi în stare şi chiar pregătit să le facă (*Republica*, 533a). Prin acest exemplu, am atins o caracteristică fundamentală a structurii dialogurilor platoniciene, în măsura în care astfel de pasaje nu se regăsesc doar în *Republica*, ci în aproape toate dialogurile pot fi decelate, în anumite locuri evidenţiate prin mijloace compoziţionale, declaraţii similare în care conducătorul discuţiei relevă, fără orice echivoc, faptul că ar mai putea expune multe aspecte şi mai importante referitor la esenţa temei dezbătute, dar nu o va face aici şi acum. Aceste pasaje, ce sunt de cea mai mare importanţă în înţelegerea corectă a lui Platon şi asupra cărora vom reveni cu mai multe ocazii, le vom numi „pasaje omisive".

Toate cele prezentate în paginile precedente – acuzaţiile recurente la adresa partenerilor de discuţie cu privire la ascunderea cunoaşterii de către aceştia; lămurirea platoniciană a motivului cu pricina prin intermediul acţiunii dialogului *Euthydemos;* limitarea accesului la filosofie în proiectele sale referitoare la statul ideal; acţiunea tuturor acelor dialoguri din care reiese că Socrate tratează comunicare filosofică adaptată strict la nivelul celui căruia i se adresează, adică „esoteric"; şi, în sfârşit, declaraţiile explicite ale pasajelor omisive – nu au jucat, în ciuda caracterului izbitor şi problematic pe care îl comportă, niciun rol în exegeza platoniciană a generaţiilor precedente. Fie că au fost trecute complet cu vederea, precum joaca subtilă a lui Socrate cu reproşul „esoteriei", fie că au fost înţelese doar parţial, precum pasajele omisive, răstălmăcite sistematic din cauza limitării perspectivei[26].

---

[26] Despre modul în care cercetarea a tratat pasajele omisive, vezi *PSP*, p. 324 şi urm., împreună cu nota 144. Primul care a recunoscut

Motivul este, aşa cum am precizat deja, că întreaga noastră epocă – atât „modernitatea", cât şi aşa-zisa „postmodernitate" –, nu ştie ce să înceapă cu o limitare intenţionată a comunicării filosofice şi, prin urmare, nu o înţelege. Ceea ce nu cunoaştem, nu remarcăm.

Platon nu a scris însă pentru cultura modernă a cărţii, specifică secolelor XIX şi XX. Dacă nu începem să luăm în serios acest simplu, dar cu atât mai fundamental adevăr, ne vom limita noi înşine accesul la înţelegerea intenţiilor sale filosofice.

Analiza criticii platoniciene a scripturalităţii din *Phaidros* ne va releva modul în care aceasta se raportează la problema transmiterii de cunoaştere filosofică (cap. 12). Până atunci însă, va trebui să luăm în considerare aspectele formale (relevante însă şi pentru conţinut) ale dialogurilor platoniciene (cap. 6-7), să ne întrebăm dacă se poate cumva deduce pentru ce fel de public scria el (cap. 8), dacă s-a decis asupra unei teorii a interpretării textelor şi scrie, oare, în concordanţă cu această teorie (cap. 9-10).

(6) Caracteristicile dialogului platonician

Următoarele observaţii sunt menite să surprindă caracteristicile fundamentale care, în ansamblul lor, formează schela de bază a unei morfologii a dialogului platonician. Caracteristicile respective formează expresia unei concepţii despre transmiterea cunoaşterii filosofice şi, prin aceasta, indirect, şi a unei accepţiuni a filosofiei.

Se vor lua în considerare doar caracteristici de sub care să nu existe nicio excepţie sau aproape niciuna şi care se regăsesc în toate fazele creaţiei platoniciene (de aceea, nu vom lua în considerare, spre exemplu, finalul aporetic, caracteristic doar anumitor opere timpurii). Caracteristici atât de fundamentale ar

---

cu claritate importanţa acestor pasaje, a fost Hans Joachim Krämer, în *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, p. 389 şi urm.

trebui să poată fi explicate de orice teorie a dialogului platonician; în mod uimitor însă – şi acest fapt trebuie să fie subliniat de acum –, tocmai teoria antiesoterică a dialogului, predominantă în secolele XIX şi XX, nu poate să le explice decât parţial – un indiciu clar, în sensul că ar trebui înlocuită cu o nouă paradigmă, care să se apropie mai mult de convingerile lui Platon.

(1) Operele filosofice ale lui Platon reprezintă, fără excepţie, nişte *discuţii*. În cadrul discuţiei sunt posibile şi *monologuri* lungi.

(2) Discuţia are loc într-un anumit spaţiu şi timp. Participanţii sunt indivizi caracterizaţi în mod realist şi, cu puţine excepţii, persoane a căror existenţă este atestată istoric.

(3) În cadrul fiecărui dialog există un personaj care preia rolul de conducere a discuţiei. El poartă, iniţial, numele de „Socrate", fiind caracterizat în mod individual, ca şi ceilalţi participanţi, dar, cu siguranţă, de la bun început, cu o oarecare tendinţă spre idealizare. În dialogurile târzii, conducătorul discuţiei poate avea şi alte nume; în aceste cazuri, trăsăturile sale individuale sunt mai puţin evidenţiate decât cele ale partenerilor de discuţie.

(4) Conducătorul discuţiei vorbeşte întotdeauna doar cu un singur partener. Discuţiile cu mai mult de doi participanţi se împart în segmente care îl prezintă discutând, în alternanţă, cu diferiţi parteneri. Niciodată nu apar conversaţii mai ample între trei participanţi. Conducătorul discuţiei poate suspenda conversaţia cu partenerul real, purtând un dialog exemplar cu partenerul imaginar.

(5) Conducătorul discuţiei ştie să răspundă la orice observaţie care se formulează pe parcurs. În discuţiile cu caracter agonal, este în stare să combată toţi participanţii, el însuşi nefiind niciodată combătut. Toate elementele care duc discuţia mai departe sunt introduse de el (uneori, desigur, „maieutic": aducând gânduri „străine" la lumină).

(6) Discuția nu avansează în mod gradual, ci se ridică la un nivel calitativ superior, ca printr-un salt, de cele mai multe ori în urma respingerii unui atac.

(7) Conducătorul discuției nu aduce argumentarea spre un sfârșit organic, ci trimite la alte teme, la teze care vor trebui demonstrate și la domenii de explorat în viitor, a căror tratare ar fi necesară temei, pe care le localizează însă în afara sferei analizei prezente. Fiecare dialog platonician își are pasajele sale omisive de acest tip.

(7) Întrebări legate de aceste caracteristici

Cele mai evidente caracteristici ale operelor platoniciene au fost, în mare parte, interpretate potrivit schemelor de gândire larg răspândite ale timpurilor noastre. Se considera că răspunsurile le deținem deja și, astfel, s-a omis, în repetate rânduri, ocazia de a formula întrebările necesare din punct de vedere obiectual în baza textului dialogurilor. Câteva dintre cele mai frecvente neînțelegeri, pe care trebuie să le evităm, vor fi enumerate în cele ce urmează, împreună cu cele mai importante întrebări care se impun referitor la lista oferită a caracteristicilor dialogului platonician.

Pentru *(1)*: Ar fi, oare, la Platon, filosofarea posibilă numai sub formă dialogală? Este ea legată de așa-numita „comunicare existențială" (în sensul gândirii existențialiste a secolului XX), iar forma dialogului, singura legitimă a expunerii filosofiei?

Trebuie să fim, aici, foarte precauți. Nu trebuie să uităm faptul că tocmai în acel dialog, în care Socrate pledează cel mai eficient împotriva „discursului lung" al sofiștilor (μακρὸς λόγος) și în favoarea metodei bazate pe întrebări și răspunsuri, în *Protagoras*, el însuși oferă o lungă expunere monologală (342a-347a), curmând chiar, la un moment dat, temporar, dezbaterea vie purtată cu Protagoras în favoarea unui dialog imaginar (cu privire la acest mijloc literar, vezi

punctul 4). Astfel, rezultatul la care ajunge, nu depinde, din punct de vedere al conținutului, de răspunsurile lui Protagoras[27]. Acest fapt se confirmă și prin modul în care Platon, ocazional, îl reprezintă pe Socrate ca meditând însingurat, sau când acesta face referiri la anumite presupuse acorduri și discuții anterioare, sau doctrine în care l-ar fi inițiat o terță persoană[28]: toate acestea ne arată limpede că cel care conduce discuția este departe de a elabora totul *hic et nunc*; dimpotrivă, el introduce, deja gata elaborate, numeroase mijloace de gândire, cât și rezultate în dezbatere. Această conjunctură ar trebui să ne ferească de elogierile naive ale „dialogicității" și ale „procesului viu al dezbaterii". Nu urmărim să negăm, desigur, importanța caracterului dialogal al gândirii. Totuși, este vorba tocmai despre un caracter dialogal *al gândirii*, care constituie, în viziune platoniciană, un dialog intern al sufletului cu sine însuși[29]. Cele descoperite prin intermediul unei gândiri solitare trebuie să le știm verifica prin dialogul purtat cu ceilalți; iar Socrate consideră, de fapt, o nevoie general umană împărtășirea realizărilor făcute și verificarea lor în comun cu alții[30]. Decisivă este însă, cu toate acestea, verificabilitatea lor *principială*, și chiar atunci când Socrate pune mare preț pe posibilitatea de a verifica totul împreună cu *cel mai bun* sceptic și respondent – așa cum precizează în *Protagoras* –, el se poate sprijini, într-o măsură mult mai mare, pe propria sa gândire decât pe cea a partenerului. O astfel de dialogicitate principială se poate împăca însă foarte bine și cu o reprezentare nedialogală din punct de vedere formal. Acest fapt este demonstrat suficient și de părțile corespunzătoare ale corpusului: cartea a V-a

---

[27] Faptul că depinde, cu siguranță, de reacțiile partenerului dintotdeauna, *cât* anume îi comunică Socrate din părerile și judecățile sale, constituie o cu totul altă problemă.

[28] *Banchetul*, 175b, 220c-d; *Criton*, 49a; *Menon*, 81a; *Gorgias*, 493a; *Hippias maior*, 304d; *Republica*, 505a 3, 611b 9-10; *Phaidon*, 100b 5.

[29] *Theaitetos*, 189e; *Sofistul*, 263e.

[30] *Protagoras*, 348d.

şi, în mare parte, a VI-a din *Legile*, cuvântarea despre Eros în *Phaidros* şi, mai cu seamă, monologul amplu al personajului eponim din *Timaios*: expresii la fel de genuine ale filosofiei platoniciene, ca şi purcederea prin întrebările scurte şi răspunsurile şi mai concise.

Nu ar trebui să ne lăsăm induşi nici în eroarea că, prin folosirea formei dialogale, autorul ar dori să rămână „anonim", ascunzându-se în spatele judecăţilor exprimate de personajele sale fictive. Oricât de răspândită ar şi fi credinţa în „anonimitatea" lui Platon, susţinută de cei mai prestigioşi cercetători[31], ea nu este altceva decât o neînţelegere destul de naivă. Deşi, ar putea părea, la prima vedere, o remarcă fină constatarea faptului că Platon nu vorbeşte niciodată în nume propriu, ci doar prezintă dramatic conflictele între părerile altora, de aici şi până la o anonimitate intenţionată este încă drum lung. Kierkegaard era, bunăoară, într-adevăr un filosof care şi-a păstrat anonimatul pentru o lungă perioadă, sprijinind puncte de vedere opuse, sub diferite pseudonime ale sale, ca de exemplu, Climacus şi Anticlimacus, iar cel ce recunoscuse că în spatele lor se ascunde acelaşi Anonim, se putea întreba contrariat, care ar putea fi reala poziţie auctorială. În cazul lui Platon, nu regăsim însă nimic de acest fel: nicio tradiţie nu sugerează că el şi-ar fi lăsat vreuna dintre operele sale să circule sub un nume fals, iar poziţiile sale reale au rămas, cel mult, în cadrul scrierilor aporetice, parţial neclare (în sens negativ, şi aceste dialoguri sunt însă, de cele multe ori, cât se poate de clare). De faptul că şi autorul crezuse, la rândul lui, printre altele, în nemurirea sufletului, chiar dacă în operele sale îi lasă să argumenteze în acest sens „doar" pe Socrate, Timaios şi pe „atenianul" din *Legile*, nu s-a îndoit, în Antichitate,

---

[31] Un exemplu timpuriu îl reprezintă Heinrich von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen 1862, vol. I, p. 11 şi urm.; mai recent, a fost influent în această privinţă articolul lui Ludwig Edelstein, „Platonic Anonymity", în *American Journal of Philology* 83, 1962, pp. 1-22.

niciun cititor, iar în ce ne privește, nu am da dovadă de o judecată tocmai rafinată, dacă am dori să ne îndoim noi astăzi.

Pentru *(2)*: Fixarea precisă a cadrelor spațiale și temporale ale dialogurilor, cât și introducerea unor caractere istorice reale, ne indică în mod constant faptul că inițierea în filosofare nu poate surveni decât prin angajare personală. Circumstanța aceasta ar putea naște însă și o anumită neînțelegere, ca și cum, prin intermediul ei, s-ar evidenția condiționarea temporală a rezultatelor atinse. Se cunoaște chiar și o părere în baza căreia Platon ar fi crezut că filosoful «nu ar avea nimic de comunicat ce să nu pună, imediat, sub semnul întrebării», și, urmându-și presupusa credință, ar fi relativizat, din principiu, adevărul căutat prin individualizarea și personalizarea discuției.

Or, în primul rând, Platon nu a susținut niciodată o asemenea concepție, iar în al doilea rând, trebuie remarcat și faptul că „istoricitatea" situațiilor și a personajelor este contracarată în cel mai înalt grad de licența poetică. Obiectivul celui care ia parte la dialog, cât și cel al cititorului, constă în debarasarea de restricțiile sale individuale și în transcenderea la adevăruri durabile. Condiționarea situațională și temporală a dialogurilor este, prin urmare, una „ideală" sau numai exemplară: doar în acest fel, ne putem recunoaște în ea propria condiționare. Dacă personajele lui Platon ar fi *doar* niște personaje istorice, ele nu ne-ar putea atinge atât de nemijlocit cum o fac – mulțumită faptului că sunt individuale, nu în sensul istoric întâmplător, ci, dacă putem spune așa, individuale în mod universal.

Pentru *(3)*: Cu siguranță, ar fi fost o posibilitate reală pentru Platon să așeze alături de „Socrate" sau conducătorul dintotdeauna al discuției, un partener egal acestuia din punct de vedere intelectual și al caracterului său, ori să nu insiste cu atâta tărie asupra superiorității lui „Socrate" și a celorlalți „dialecticieni". În mod surprinzător, foarte rar a fost sesizată, și cu atât de mai puțin percepută ca problemă

lipsa unor discuții între parteneri egali. Nu vom putea ocoli însă această problemă, fiindcă ea se leagă strâns de cea referitoare la motivul pentru care conducătorul discuției este, la Platon, fie idealizat, fie caracterizat doar foarte sumar – or, ambele întrebări ne trimit, din nou, la concepția sa despre transmiterea cunoașterii filosofice. În eventualitatea reprezentării unor adversari egali, autorul ar fi putut lăsa, pentru totdeauna, întrebări fundamentale fără răspunsuri; concepția unei astfel de gândiri, *în principiu* aporetice, lipsește însă la el (aporetica dialogurilor timpurii nu constituie, în schimb, niciodată rezultatul confruntării unor poziții egale de putere și, pe deasupra, aceste aporii sunt rezolvate în *Republica*). Va trebui, prin urmare, să ne întrebăm, ce fel de accepțiune a filosofiei presupune reprezentarea unor parteneri inegali.

Pentru *(4)*: Din lipsa discuțiilor trilaterale rezultă că fiecare participant are de a face numai cu conducătorul discuției, care îl corectează – iar celelalte poziții nu pot intra în relații reciproce productive. Dacă, pe parcursul dezbaterii unei anumite poziții, partenerul corespunzător nu o susține cu suficientă competență, conducătorul discuției poate depăși în mod suveran limitele impuse de condițiile date și să continue deliberarea cu parteneri imaginari. Asemenea parteneri imaginari ar fi, de exemplu, colocutorul anonim al lui Socrate în *Hippias maior*, Diotima în *Banchetul* sau ateiștii în cartea a X-a a *Legilor*. Primele două exemple, atestă, de altfel, și cu câtă elasticitate poate trata Platon caracterul „istoric" al conducătorului discuției.

Pentru *(5)*: Opțiunea lui Platon de a acorda conducerea discuțiilor, în oricare dintre dialoguri, întotdeauna unei singure persoane, nu ar reclama încă înzestrarea personajului respectiv cu un asemenea avans încât acesta să îi întreacă pe toți ceilalți cu *orice* prilej. Această superioritate este atât de puțin compatibilă cu idealul modern al egalității, încât s-a ajuns să se conteste faptul că Platon ar urmări să îl prezinte pe Socrate ca pe cineva care, întotdeauna,

triumfă în orice confruntare de păreri. Dar, şi în acest caz, limpezirea întrebării cu privire la felul acelei accepţiuni a filosofiei, ce îşi găseşte expresia în preferinţa sa dramatică, se dovedeşte a fi mai productivă decât negarea stărilor de fapt.

Pentru *(6)-(7)*: Abia examinarea criticii scripturalităţii din *Phaidros* ne poate releva înţelesul atacului împotriva rezultatelor atinse, urmat întotdeauna de „ajutorul" corespunzător, care să le justifice prin mijloace discursive mai exigente şi motive mai temeinice.

Deoarece, până acum, nimeni nu a recurs la acest text fundamental ca la un fir conducător al descrierii structurale a dialogurilor platoniciene[32], nu a fost interpretată corect nici acea particularitate, remarcată, desigur, de unii exegeţi, că argumentarea trece, din când în când, subit, la un nivel superior, în care se manifestă, de fapt, exigenţa platoniciană ca filosoful să devanseze *logos*-ul pe care îl expune.

La Platon, conducătorul discuţiei este în stare să aleagă nivelul la care va filosofa în mod deliberat, opţiunea sa depinzând de necesităţile şi posibilităţile intelectuale ale partenerului. Socrate nu transcede la un nivel superior nemotivat; adevărata filosofie nu se impune nimănui, ci doreşte să fie căutată de cel interesat în propriul ei domeniu. Fiindcă acest fapt nu s-a înţeles, iar Socrate a fost perceput, în mod greşit, drept o persoană indiscretă, care filosofează în stradă cu oricine, nu s-a înţeles nici motivul pentru care autorul limitează mişcarea ascendentă a discuţiei. Astfel, după cum amintisem, nici pasajele omisive nu au fost descrise corespunzător funcţiei lor, care constă, de fapt, în trimiterea dincolo de operele scrise, la filosofia orală a lui Platon.

---

[32] În *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (vezi, mai sus, nota 2) am încercat să recuperez această lacună persistentă a cercetării încă din epoca lui Schleiermacher, în care se conturează, pentru prima dată, perspectiva criticată.

(8) Pentru cine scrie Platon?

De cel mai mare ajutor în evaluarea caracteristicilor enumerate ne-ar fi dacă am putea cunoaşte publicul căruia i se adresează autorul. Cu o astfel de formulare a problemei nu doar urmăm însă chemarea acelei orientări de ştiinţă literară ce poartă denumirea de „estetica receptării" (doar o continuatoare a vechii străduanii caracteristice filologiei clasice de a identifica în pretenţiile şi aşteptările publicului originar un factor constitutiv al genezei şi formării literaturii). Mult mai semnificativ este că Platon, în baza numeroaselor observaţii dintre cele precedente, a fost pe deplin conştient de importanţa receptării ideilor filosofice, diferită de la un caz la altul. A condus oare această conştienţă şi la decizia de a scrie pentru un anumit cerc de cititori?

El însuşi nu s-a pronunţat niciodată limpede cu privire la acest subiect, după cum nici nu ne putem aştepta din partea unui autor care a ales utilizarea exclusivă a formei dramatice a reprezentării. Astfel, suntem nevoiţi să recurgem la conjecturi bazate pe conţinutul şi tonul dialogurilor.

Imaginea pe care dialogurile ne-o oferă în acest sens nu este însă una uniformă. La un capăt al gamei largi de posibilităţi se situează dialogul de mică întindere *Criton*: personificarea emoţionantă a legilor care îl îndeamnă pe Socrate să îşi păstreze fidelitatea faţă de cetatea natală, precum şi lipsa unei argumentări mai exigente, ne indică faptul că opera apelează, în primul rând, la cititori susceptibili de loialitate, nedeprinşi cu filosofia. La celălalt capăt al gamei, am putea plasa *Timaios*-ul, care nu oferă doar o teorie profundă a principiilor naturii ci, în a doua parte, şi o expunere amănunţită referitoare la rezultatele diferitelor ramuri ale ştiinţelor naturale. În mod evident, o asemenea lucrare se întemeiază pe studii anterioare sistematice şi pe cunoaşterea serioasă a literaturii relevante, fiind destinată receptării adecvate de către un specialist sau, în orice caz, de publicul care

stăpâneşte cunoştinţele preliminare corespunzătoare. Pe deasupra, dispensarea de forma dialogală şi exprimarea – în parte, intenţionat – obscură presupun, din partea cititorului, o perseverenţă considerabilă. Aceeaşi perseverenţă şi perspicacitate este scontată şi de cea de-a doua parte a dialogului *Parmenides*, care, deşi se compune din întrebări şi răspunsuri, renunţă premeditat, din cauza concentrării asupra unei logici a conceptelor abstracte de „unu" şi „multiplu", la farmecul şi vioiciunea specifice stilului platonician.

Această a doua parte a lui *Parmenides* se propune ca un „exerciţiu" (γυμνασία, 135d 7) la care este ales drept partener al conducătorului discuţiei cel mai tânăr şi nesofisticat dintre cei prezenţi (137b-c). Adepţii tineri ai filosofiei sunt partenerii de discuţie şi în dialogurile târzii *Theaitetos*, *Sofistul*, *Omul politic* şi *Philebos*, ale căror dezbateri prezintă, în comparaţie cu dialogurile timpurii, un oarecare caracter didactic, profesionalizat. Aspectul exersării metodice este subliniat şi în aceste opere (cf. e.g. *Omul politic*, 285c-287a; μελέτη, 286b 1).

De la aceşti adresanţi *interni* ai întrebărilor din cadrul dialogurilor s-ar putea extrapola şi asupra celor externi. În această ordine de idei, dialogurile ar fi scrise, în primul rând, pentru studenţii Academiei ca indicaţii de exersare şi puncte de pornire în dezbateri. În baza deprinderii lor preliminare cu filosofia platoniciană, discipolii erau, cu siguranţă, capabili să dezlege enigmele şi aporiile textului, completându-le cu justificările absente. Astfel, am putea asocia, chiar deductiv, specificul amintit al dialogurilor platoniciene, faptul că trimit dincolo de ele însele, cu probabila funcţie practică a lor, rolul îndeplinit de ele în cadrul educaţiei filosofice din Academie. Această supoziţie garantează, cu siguranţă, o lectură rezonabilă, cel puţin a operelor aporetice timpurii[33].

---

[33] Cf. Reinhold Merkelbach, *Platons Menon*, ed., trad. şi comentariu de R. M., Frankfurt a. M. 1988, „Einführung", pp. 5-10; Michael Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin–New York 1987.

Până acum, se pare că avem de a face cu trei grupuri diferite de adresanți: laicii, cei cu pregătire științifică și cu elevii lui Platon din Academie. Ar fi, totuși, arbitrar să despărțim strict aceste grupuri unul de celălalt. Cel devenit de curând membru al Academiei probabil că nu se putea deosebi, din punct de vedere al pregătirii sale, aproape deloc de „laicii" interesați de filosofie; pe de altă parte, luând în considerare intensitatea studiilor științifice din cadrul Academiei, s-ar putea presupune că un „elev" talentat ajungea, într-un timp relativ scurt, „specialist" în domeniul unei oarecare discipline. Să nu uităm: niciun dialog nu este lipsit de interes pentru cel avansat în filosofie și, invers, nici atât de inaccesibil ca să nu poată fi parcurs cu folos și de un începător[34].

În *Phaidros*, Platon explică faptul că valoarea celor mai bune scrieri (deși, în ansamblul lor, ele nu sunt demne de prea mare seriozitate) constă în faptul că oferă un sprijin al aducerii aminte pentru cunoscători (*Phaidros*, 278a 1), iar filosoful scrie din joacă și ca să lase un mijloc al rememorării pentru bătrânețe – lui însuși și oricui ar urma calea sa (276d 1-4). Cine sunt însă cei care urmează calea lui Platon? Putem restrânge oare numărul lor la discipolii academici? Presupunând că dialogurile chiar sunt, în primul rând, niște „cărți de exerciții menite folosirii în scopuri didactice" – putem conchide de aici că ele nu au fost concepute ca „literatură pentru publicul larg"?[35] Platon avea doar conștiința cât se poate de clară a faptului că o carte, odată scrisă, poate ajunge, la întâmplare, în mâinile celor mai diferiți cititori (*Phaidros*, 275e) – astfel încât, dacă și-ar fi dorit să excludă un asemenea public, trebuia să ia oarecare măsuri de prevenire a răspândirii scrierilor sale. Operele lui Isocrate atestă însă că ele erau citite de contemporanii săi și în afara Academiei, iar forma literară pretențioasă a unor capodopere

[34] Eventual, cu o singură excepție, prezentată de a doua parte a dialogului *Parmenides*.
[35] Vezi Merkelbach, *op. cit.*, p. 6.

precum *Phaidon, Banchetul, Euthydemos* şi *Phaidros* certifică faptul că dialogurile platoniciene sunt redactate având în vedere şi marele public educat. Altminteri, nici aspectele politice ale unor texte precum *Apărarea lui Socrate, Menon, Gorgias* şi *Republica,* nu se explică satisfăcător, dacă admitem conjectura că autorul le dedică exclusiv unor tineri care îi împărtăşeau convingerile. În sfârşit, trebuie luat în considerare şi puternicul efect încurajator (protreptic) stârnit de toate creaţiile platoniciene timpurii şi din perioada de mijloc, ce se resimte până şi în anumite părţi ale operelor târzii: acesta se îndreaptă, în primul rând, spre cei din exterior, care trebuie încă să fie câştigaţi pentru filosofie.

Astfel, rezultă că – în ciuda pretenţiilor intelectuale foarte diferite pe care le ridică fiecare dialog în parte – marele public educat este, în primul rând, cel căruia Platon i se adresează. Din această publicitate nu se poate exclude însă cu certitudine niciun grup particular. Mai simplu spus, Platon le scrie tuturor.

(9) Vorbeşte dialogul platonician pe mai multe voci? Teoria modernă a dialogului

Platon ştia deci, aşa cum am remarcat, că o carte, odată pusă în circulaţie, poate ajunge la orice tip de cititor, dar şi că aceştia – după cum atestă discuţia despre un poem al lui Simonide din *Protagoras* (asupra căreia vom reveni imediat) – sunt susceptibili de a extrage sensuri diferite din acelaşi text. Pe deasupra, el scria – în cea mai mare parte a operei – în mod conştient pentru toţi.

Rezultă de aici că autorul urmăreşte să li se adreseze simultan mai multor feluri de cititori, după interesul specific fiecăruia în parte? Ar fi fost posibil ca el să deţină o tehnică literară cu care să evidenţieze, prin aceleaşi sunete, lucruri diferite în funcţie de lectori? Apoi, în eventualitatea cunoaşterii unei asemenea tehnici, s-a folosit oare de aceasta pentru a transmite,

în mod conştient, esenţialul mesajului său într-o formă în care să nu poate fi înţeles decât de un anumit tip de cititor?

Aceeaşi problemă este pusă într-o lumină surprinzător de clară în versiunea anterioară a introducerii lui Wittgenstein la *Însemnările* sale[36]:

„Căci dacă o carte este scrisă pentru puţini, aceasta se va vedea prin aceea că numai puţini o vor înţelege. Cartea trebuie să provoace automat despărţirea celor ce o înţeleg şi a celor ce nu o înţeleg. [...] Dacă nu doreşti ca anumiţi oameni să intre într-o cameră, atunci pune o broască pentru care ei nu au cheie. Dar este fără sens să vorbeşti despre aceasta cu ei, dacă nu doreşti cumva ca ei să admire camera din afară! Cinstit este să pui o broască la uşă care va fi observată numai de aceia care o pot deschide, şi nu de ceilalţi."

Wittgenstein consideră, aşadar, că este posibil şi chiar indicat ca un autor să îşi prevadă textul cu o „broască" pe care să nu o sesizeze decât anumiţi cititori care sunt însă capabili şi să o deschidă. De la „broasca" respectivă, el speră să realizeze o despărţire „automată" a cititorilor în cei care înţeleg cartea şi cei care nu o înţeleg.

În niciun caz, Wittgenstein nu se gândea la Platon când făcea aceste reflecţii. Exista însă deja, la momentul respectiv, de peste o sută de ani, o teorie a dialogurilor platoniciene, care atribuia autorului intenţia unei asemenea „despărţiri automate" a cititorilor prin cartea însăşi şi promitea să descopere şi să deschidă „broasca" cu care ar fi prevăzut dialogurile sale. Mă refer la teoria, în repetate rânduri amintită deja, iniţiată de Friedrich Schleiermacher, pe care, datorită faptului că principiile sale avuseră parte de cea mai largă răspândire în secolele XIX şi XX, am putea să o numim şi „teoria modernă a dialogului platonician".

---

[36] Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, ed. de Georg Henrik von Wright prin colaborarea lui Heikki Nyman, Frankfurt a. M. 1977. – *Însemnări postume*. Trad. de Mircea Flonta şi Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, Bucureşti 1995, pp. 24-26.

Conform acestei teorii, dialogul este în stare să își aleagă singur cititorii, în măsura în care știe să țină la distanță cititorii nepotriviți în mod automat. El nu repetă, în baza acestei interpretări, tot timpul același lucru, deoarece, cu ocazia fiecărei lecturi noi, relevă straturi de semnificații noi, răspunzând, astfel, la întrebările cititorului priceput. În acest sens, dialogul platonician poate să se apere singur împotriva atacurilor, căci asalturile celor lipsiți de înțelegere nici nu ajung până la straturile lui de semnificații mai profunde, cât timp îndoielile cititorilor reali sunt spulberate prin „răspunsuri" noi. Aceste caracteristici ale dialogului îi conferă statutul de text „activ" sau cel al unui „partener" cu care cititorul trebuie să caute să intre în „conversație".

Să reținem, înainte de toate, că aceste caracteristici pozitive ale textului „activ" al dialogului, au fost abstrase prin negarea acelor insuficiențe, pe care Platon le pune pe seama scripturalității ca atare (γραφή) în *Phaidros*. Scrierea, susține el, repetă întotdeauna același lucru, nu este în stare să răspundă întrebărilor, nu-și poate alege singură cititorul, nici să se apere împotriva atacurilor (*Phaidros*, 275d-e). Doar filosofarea *orală* nu întâmpină asemenea probleme: „cel care știe" poate să își caute, în domeniul discursului însuflețit, singur partenerul; la întrebări, el nu va răspunde mereu în același fel și se va putea apăra și împotriva obiecțiilor (276a, e).

Nu se poate indica însă niciun pasaj platonician, din *Phaidros* sau de altundeva, care să justifice credința modernă în puterea dialogului scris de a oferi ceva de valoarea „cuvântării celui care știe, vii și însuflețite" (276a 8), fiind menit, în baza intenției auctoriale, să acopere aceeași arie ca și filosofarea orală. Accepțiunea conform căreia dialogul ar fi singura întrebuințare a scrierii prin care survine o transcendere a caracterului de carte[37], iese în afara

[37] În formularea lui Paul Friedländer: „Dialogul reprezintă singura formă de carte prin care ea pare să fie sublimată" (P. Friedländer, *Platon*, vol. I, ediția a 3-a: 1964, p. 177).

orizontului lui Platon cu un pas esențial, a cărui justificare trebuie examinată în cele ce urmează.

În prealabil, sunt de notat două constatări referitoare la caracterul generic al acestei teorii.

(1) De la bun început, teoria modernă a formei dialogale comportă o tendință antiesoterică menținută până astăzi. Anterior lui Schleiermacher, W. G. Tennemann justificase, în lucrarea *System der platonischen Philosophie* (I-II, Leipzig 1792–95), punctul de vedere conform căruia nu a fost niciodată intenția lui Platon să își prezinte filosofia în ansamblul ei sub o formă scrisă. Împotriva lui, Schleiermacher schițase[38] ideea că dialogul constituie o formă de reprezentare, în ultimă instanță, de aceeași calitate cu discuția orală și, de aceea, el ar avea menirea de a expune, măcar indirect, dacă nu și într-un mod nemijlocit, filosofia platoniciană completă. De la Schleiermacher încoace, „comunicarea indirectă" este considerată, în general, o tehnică literară care ar exclude caracterul esoteric. Și această teză va trebui să o verificăm separat.

(2) Având în vedere această orientare, teoria modernă a dialogului poate fi numită „interpretarea antiesoterică a lui Platon" și contrapusă celei „esoterice", susținută, în secolul XX, în special de Léon Robin, Paul Wilpert, Hans Krämer și Konrad Gaiser. Din păcate, această opoziție este și una foarte derutantă, întrucât Schleiermacher însuși nu a înlăturat și nici nu a depășit esoterismul platonician, ci – corespunzător unei tendințe generale a romantismului german – doar l-a interiorizat, plasându-l în interiorul receptorului operei sau, în propria sa formulare, transformându-l într-o „dispoziție a cititorului". De altfel însă, atât Scheiermacher cât și adepții săi împărtășesc cu „esotericii" convingerea că Platon era foarte departe de a le expune tuturor și pe deplin obiectivele celor mai serioase năzuințe ale sale. Ei contestă doar faptul că limitase, în mod intenționat,

[38] În introducerea la traducerea sa a operei lui Platon (Vol. I. 1, Berlin 1804, pp. 5-36).

comunicarea filosofică, şi ne asigură că tot ceea ce este semnificativ se regăseşte în operele scrise, mascat doar prin tehnicile comunicării indirecte. Numai de cititorul însuşi depinde să devină „auditorul veritabil al conținutului interior" (Schleiermacher) sau, păstrând metafora lui Wittgenstein, dacă reuşeşte să descopere şi să deschidă „broasca". Rezultatul este un punct de vedere pe care nu îl putem descrie decât ca pe un „esoterism imanent dialogului". Diferențierea constitutivă pentru orice „esoterism" între receptorii „apți" şi cei „nepotriviți", precum şi excluderea celor din urmă, rămâne, şi pentru poziția aceasta, definitorie, se presupune doar că ea s-ar realiza în mod „automat", prin intermediul cărții.

Nu între o interpretare „antiesoterică" şi una „esoterică" avem, aşadar, de ales, ci între două forme ale esoterismului: la polul opus esoterismului imanent textului – care ar mai putea fi numită şi esoterism „hermeneutic" – se situează acel esoterism care transcende dialogul, sau esoterismul „istoric", ce ține cont de realitatea istorică a unei teorii a principiilor niciodată expuse în scris – cea la care Aristotel se referă cu predilecție atunci când îl critică pe Platon în *Metafizica*.

Pentru a putea alege în cunoştință de cauză între cele două poziții, va trebui să introducem în discuție teoriile antice despre polisemia textelor, identificând şi în cel fel se raportează la ele Platon, şi să cercetăm, în special, mai îndeaproape critica scripturalității (mai jos, cap. 10 şi 12). Deja observațiile noastre de până acum ne oferă însă anumite puncte de sprijin.

Surprinde, în primul rând, faptul că teoria modernă, schleiermacheriană, a dialogului ignoră pasajele omisive. Or, ea este nevoită chiar să le ignore ori să le desconsidere, pentru că, din principiu, ele nu se pot încadra în acest proiect. Păstrând metafora lui Wittgenstein (a „camerei" şi a „broaştei" de la uşa ei[39]),

[39] Vezi, mai sus, citatul de la p. 64.

pasajelor platoniciene omisive nu le-ar corespunde broasca ce trece, la mulți, neobservată – așadar, nu este vorba despre acea atitudine pe care, în ceea ce îl privește, Wittgenstein o refuză categoric –, ci, mai degrabă, constatarea că mai există și alte „camere", până la antreul cărora cititorul încă nu a putut ajunge. Probabil că Wittgenstein ar fi refuzat până și o asemenea presupoziție, de vreme ce pare a crede că singurul motiv pentru care un autor vorbește despre limitele comunicării nu poate consta decât în dorința ca cititorul „să admire camera din afară" și, de aceea, consideră că folosirea unei broaște aproape insesizabile este mai „cinstită". Datorită unei accepțiuni similare, găsesc întotdeauna și anumiți cititori ceva imputabil în orice fel esoterism. Deși, cu siguranță, ar putea exista și alte motive în afara celui menționat de Wittgenstein; bunăoară, Platon chiar vroia să invite cât mai mulți oaspeți în „camerele" sale, până și în cele mai intime, dar, cu siguranță, nu în lipsa unei pregătiri corespunzătoare, în timp ce aprecierea lor externă îi era cu totul indiferentă. Această atitudine îi poate garanta posibilitatea trimiterilor deschise la existența unor „camere" suplimentare, fără să încalce câtuși de puțin „onestitatea" wittgensteiniană.

În al doilea rând, teoria modernă a dialogului condiționează comunicarea (*indirectă*) a judecăților decisive doar de calitățile intelectuale ale cititorului. Descoperirea sensului mai profund, „propriu-zis", în spatele unui anume text literar ori a unei argumentări clare și neproblematice pentru ceilalți, reprezintă, cu siguranță, o performanță a spiritului de observație lingvistică și de analiză logică, a memoriei și talentului combinatoric, pe scurt, o performanță intelectuală. Chiar și acea scurtă privire de mai sus, aruncată asupra acțiunii cadru din *Charmides* (mai sus, p. 50) ne-a relevat însă faptul că, la rândul lui, Socrate condiționează aplicarea leacului pe care îl deține de supunerea sufletului la „descântece", ceea ce indică, în acest context, dispoziția tânărului de a se consacra

aproprierii morale a cumpătării (σωφροσύνη). Pe de altă parte, am putut fi martori, în *Gorgias*, şi la excluderea lui Callicles din „marile misterii" nu din cauza lipsei de inteligenţă, ci datorită alcătuirii sale de caracter. În sfârşit, în dialogul *Republica*, unde oferă, cu autoritate, o descriere a trăsăturilor indispensabile unei „naturi filosofice", calităţile etice nu sunt cu nimic mai puţin importante decât cele intelectuale (*Republica*, 485b-487a). Astfel, o teorie a comunicării „semnificaţiei propriu-zise", care face în totalitate abstracţie de condiţiile morale ale expunerii, merită tratată cu oarecare prudenţă.

(10) O teorie antică a interpretării

Ideea că un text poate vorbi pe mai multe sau cel puţin două voci, nu este nici pe departe de origine modernă. Familiară de vreme îndelungată, cel puţin publicului aristocrat al unui Theognis (v. 681--682) ori Pindar (*Odele triumfale* 2.83–86)[40], ea nu însemna o noutate în vremea lui Platon. Concepţia aceasta câştigase o importanţă deosebită încă din secolul al VI-lea, în domeniul exegezei homerice. În epoca arhaică, epopeile lui Homer au ajuns la rang de autoritate în lumea elină nu doar în calitate de modele estetice, ci şi ca interpretări de ansamblu ale lumii umane şi divine. În formularea filosofului-poet Xenofan, toţi ar fi învăţat dintru început de la Homer[41]. Acelaşi autor era şi unul dintre criticii cei mai influenţi ai antropomorfismului panteonului homeric: boii ar plăsmui divinităţi asemenea boilor, iar caii aidoma cailor, dacă ar putea – remarcase ridiculizându-i. Iar în ceea ce priveşte comportamentul acelor zei, Xenofan considera că Homer şi Hesiod le atribuie tot ce ar fi mai infam şi ruşinos la oameni[42].

---

[40] Vezi şi mai jos, p. 163, nota 125.
[41] Xenofan *DK* 21 B10 (=Diels–Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, ediţia a 6-a: 1952, p. 131).
[42] Xenofan *DK* 21 B15 şi 11.

Heraclit, un critic la fel de aspru al teologiei poetice tradiționale, susținuse chiar că Homer ar trebui exclus de la jocurile festive[43].

Puterea tradiției era, totuși, mult prea mare deja pentru ca orice încercare de eliberare să se fi putut debarasa de ea; pe de altă parte, noua critică filosofică era prea convingătoare pentru a o lăsa nealterată. Astfel, s-a impus convingerea – care este atestată pentru prima dată, la sfârșitul secolului al VI-lea, de Theagenes din Regium[44] – că Homer ar transmite, prin poveștile sale, în aparență crude, despre înșelăciunea, lupta, gelozia și iubirea din lumea zeilor, înțelepciuni profunde, inaccesibile interpretării superficiale. Interpretarea alegorică a lui Homer devenise, în curând, un bun comun al culturii eline, contribuind esențial, în urma criticilor filosofice, la consolidarea poziției sale ca învățător al grecilor în locul degradării acesteia. În secolele ulterioare, atât stoicismul cât și neoplatonismul și-au adus aportul la dezvoltarea acestei metode a exegezei poetice. Și pentru că nu era vorba despre niște explicații particulare, ci o întreagă metodă, aplicarea ei asupra altor texte „teologice" nu putea întârzia. Euripide oferă un exemplu impresionant al modului în care un preot descoperă „sensul mai profund" al unui mit, când Tiresias îi explică scepticului Penteu ce înseamnă, „de fapt", că Dionisos s-a născut din coapsa lui Zeus (*Bachantele*, 272. și urm.). O interpretare similară, a cărei autor nu este cunoscut, a unui text orfic, s-a păstrat pe papirusul descoperit într-un mormânt din secolul al IV-lea î. Hr[45].

Extinderea acestei metode exegetice, la origine, a operelor poetice, asupra textelor în proză, este atestată de către Isocrate. În partea a doua din

---

[43] Heraclit *DK* 22 B42.

[44] Testimoniile se găsesc în DK 8a 1-4; cf. G. Lanata, *Poetica Pre-Platonica*, Firenze 1963, p. 104 și urm.

[45] Așa-numitul Papirus de la Derveni, reprodus în *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982, p. 300 și urm.

Panathenaicos (12.240 şi urm.), autorul relatează că acea comparaţie între Atena şi Sparta, care figurează în prima parte a operei, cu balanţa ei înclinând net în favoarea Atenei, este în aşa fel înţeleasă de un discipol ca şi cum elogiul nu ar fi decât mesajul de suprafaţă, adresat lectorului superficial, în timp ce unul atent poate descoperi în spatele lui opinia reală a lui Isocrate, luarea de poziţie disimulată în favoarea Spartei. Lauda nu ar fi, aşadar, concepută „simplu" (οὐχ ἁπλῶς, 12.236), ci cu intenţia de a încerca discipolii dacă îşi mai amintesc de opiniile maestrului lor expuse în trecut şi dacă sunt în stare să îi recepteze discursul în manieră filosofică[46]. Redactarea unor „discursuri amfibolice" (λόγοι ἀμφίβολοι), care să poată fi interpretate în feluri diferite, oferindu-ne prilejuri de dezbateri, ar fi, în această ordine de idei, ceva „frumos şi filosofic" (12.240 καλὸν καὶ φιλόσοφον). Surprinzător rămâne, totuşi, faptul că Isocrate nu ia atitudine cu privire la scrierea de acest tip, nici faţă de lectura intervertită a atacului său împotriva Spartei[47].

---

[46] Isocrate 12.236: „Mi se pare că nu ai convocat cercul nostru şi ne lauzi oraşul fără intenţii ascunse („simplu"), şi nu aşa cum ne spuneai, ci cu intenţia de a ne pune la încercare, dacă ne preocupăm cultură („dacă filosofăm"), ne amintim de cele expuse în discuţiile noastre şi suntem capabili să recunoaştem caracterul discursului." (...δοκεῖς δέ μοι ποιήσασθαι τήν τε παράκλησιν τὴν ἡμετέραν καὶ τὸν ἔπαινον τόν τῆς πόλεως οὐχ ἁπλῶς, οὐδ' ὡς διείλεξαι πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ' ἡμῶν μὲν πεῖραν λαβεῖν βουλόμενος, εἰ φιλοσοφοῦμεν καὶ μεμνήμεθα τῶν ἐν ταῖς διατριβαῖς λεγομένων καὶ συνιδεῖν δυνηθεῖμεν ἄν ὅν τρόπον ὁ λόγος τυγχάνει γεγραμμένος,...). Cf. *PSP* p. 360 şi nota 42; M. Erler, „Hilfe und Hintersinn. Isokrates' Panathenaikos und die Schriftkritik im Phaidros", în *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum, ed. de L. Rossetti, St. Augustin 1992, pp. 122-137.

[47] Isocrate 12.265: „...cât despre celelalte lucruri expuse de el, nu am spus nimic; nici că mi-ar fi ghicit intenţia cu presupunerea sensului ascuns, nici că ar fi greşit-o, ci l-am lăsat în acea stare în care a intrat singur" (...περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἐφθεγξάμην ὧν εἶπεν, οὔθ' ὡς ἔτυχεν ταῖς ὑπονοίαις τῆς ἐμῆς διανοίας, οὔθ' ὡς διήμαρτεν, ἀλλ' εἴων αὐτὸν οὕτως ἔχειν ὥσπερ αὐτὸς αὑτὸν διέθηκεν).

Dar care era oare părerea lui Platon despre această teorie a interpretării şi „vorbitul în enigme" (αἰνίττεσθαι), în cazul căruia cititorul trebuie să se ghideze după un „sens ascuns" (ὑπόνοια)?

El este, cu siguranță, conştient de faptul că o anumită idee filosofică poate fi interpretată la un nivel inferior ori mai înalt. Astfel, în *Charmides*, autorul îl lasă intenționat pe Socrate să explice superficial şi greşit „săvârşirea a ceea ce este propriu" (τὰ αὑτοῦ πράττειν), nu pentru a respinge această definiție a cumpătării, ci pentru a constata, la final, că virtutea respectivă nu poate fi „săvârşirea a ceea ce este propriu" *în acel sens* inițial: autorul definiției ar fi propus o „ghicitoare", nu şi-a exprimat convingerea (*Charmides*, 161 c-d, 162a). În ce sens ar putea fi folosit în mod rezonabil acest concept, Socrate nu precizează – ceea ce nu putem interpreta decât ca un apel adresat cititorului pentru căutarea individuală a semnificației respective.

Totuşi, spre deosebire de discipolul lui Isocrate din *Panathenaicos*, Platon nu califică scrierea în *logoi* amfibolice nicăieri drept „frumoasă şi filosofică". Scopul comunicării cunoaşterii îl constituie „claritatea şi siguranța (ori stabilitatea)" acesteia (*Phaidros*, 275c 6 σαφὲς καὶ βέβαιον, 277b 8-9 βεβαιότητα καὶ σαφήνειαν, cf. 278a 4-5 τὸ ἐναργὲς καὶ τέλεον). Or, acest obiectiv nu poate fi atins decât prin *logos*-ul însufleţit al oralității; dar, fiindcă Platon consideră *logos*-ul scris o imagine (εἴδωλον) a celui oral (276a 8-9), şi scrierea trebuie să tindă, în cele din urmă, spre acelaşi scop, deşi nu îl poate atinge niciodată (asemenea lucrurilor sensibile, reproduceri ce tind spre desăvârşirea arhetipurilor originare, a ideilor, la care nu pot însă ajunge nicicând: *Phaidon*, 75a-b). Acea accepțiune în baza căreia amfibolia țintită ar putea spori claritatea şi durabilitatea judecății pe care dorim să o transmitem cu certitudine nu este platoniciană. Comunicarea „ascunsă" de adevăruri profunde despre zei sub forme poetico-mitologice este exclusă din

planul viitoarei cetăți ideale, fiindcă auditorul nu poate distinge clar între „înțelesul ascuns" (ὑπόνοια) și cel nemijlocit (*Republica*, II, 378d). Cu toate că dispoziția se referă, în primul rând, la *tineri*, problema persistă și în cazul în care îi propunem unui auditor ori cititor avansat „enigme" corespunzătoare mai dificile. Așa se întâmplă și la începutul *Republicii* (I, 331d-336a), când Platon lasă să se încheie dezbaterea despre vorbele lui Simonide, în care Socrate bănuiește o ghicitoare[48], cu un rezultat absurd și nedumerirea partenerului de discuție. Merită, de asemenea, atenție și puternica doză de ironie cu care, în *Cratylos* (400d și urm.), autorul se folosește de metoda etimologică întemeiată pe înțelesurile ascunse a numelor de zei, precum și deprecierea generală a interpretării alegorice de mituri, considerată o ingeniozitate gratuită, din *Phaidros* (229c-230a).

Desconsiderarea evidentă a exegezei poetice, care mizează pe sensurile ascunse, cât și refuzul de a transfera metoda în mod explicit asupra textelor filosofice în proză, nemaivorbind de recunoașterea unei aptitudini filosofice în scrierea amfibolică, face cu totul neplauzibil și pe mai departe (cf. pp. 68-69) și urm.) ca o asemenea tehnică literară să fi putut juca un rol nodal la Platon.

(11) Interpretarea lui Simonide în *Protagoras*

De interes major pentru tema noastră se prezintă și dramatizarea artistică penetrantă, în partea centrală a dialogului *Protagoras* (338e-347a), a încercării de a înainta, prin intermediul interpretării de texte, pe terenul unei probleme filosofice. Ni se indică, în acest pasaj, modul în care doi interpreți excepțional de competenți, Protagoras și Socrate, ajung la accepțiuni complet diferite ale aceluiași poem.

---

[48] *Republica* I, 332b 9 ἠνίξατο ἄρα ... ὁ Σιμωνίδης.

Sofistul consideră aptitudinea interpretării corespunzătoare a literaturii drept cel mai important element al întregii educații (338e); de aceea, dorește să îl chestioneze pe Socrate chiar în acest domeniu, evocând un poem al lui Simonide, cunoscut și apreciat de către interlocutorul său. În această odă, afirmă Protagoras, autorul s-ar fi contrazis în decursul a mai puțin de câteva versuri, în măsura în care, inițial, spunea că ar fi greu să devii om de ispravă, pentru ca peste puțin timp să dezaprobe părerea lui Pittacos conform căreia este greu să fii un astfel de om – or, cum am putea socoti un poem ca fiind „bun", dacă include asemenea contradicție (339b-d)?

Fiindcă, la început, Socrate apreciase pozitiv oda simonideană, el este acum nevoit „să vină în ajutorul" poetului și, implicit, să se ajute și pe sine (*βοηθεῖν τῷ ἀνδρί*, 340a 1, cf. 341c 8-9), justificând atât textul, cât și judecata sa. Platon îi permite să antreneze, în acest scop, o metodologie surprinzător de evoluată, prezentând observații despre practica lingvistică a lui Simonide și folosindu-se și de cea mai actuală teorie semantică de până atunci, sinonimica lui Prodicos. Pe deasupra, Socrate oferă și ceva de tipul unei reconstrucții a orizontului istoric, decelând câteva presupoziții ascunse ale poemului, și dezvăluie intenția propriu-zisă a lui Simonide, rectificarea lui Pittacos.

Dar, în pofida pregătirii metodologice și a caracterului său reflexiv, interpretarea lui Socrate nu se susține din toate punctele de vedere. În două puncte esențiale, „Socrate", i.e. Platon, își introduce propriile sale poziții în interpretare, trecând peste intențiile poetului. În primul rând, contradicția susținută de către Protagoras este înlăturată prin diferențierea conceptuală între a *deveni* bun, ceea ce este posibil temporar, și *a fi* bun, imposibil pentru o perioadă mai îndelungată. Astfel, Simonide, poetul epocii arhaice târzii, lipsit de înclinații metafizice, va fi împovărat cu distincția ontologică a lui Platon între devenire și ființă, și de concepția platoniciană a

filosofiei, în baza căreia atingerea tranzitorie a obiectivului este posibilă într-un avânt al gândirii, menținerea permanentă a omului la acest obiectiv fiind, în schimb, imposibilă[49]. În al doilea rând, Socrate descoperă la Simonide teza fundamentală a propriei sale etici, cea a identității între virtute și cunoaștere. Ambele necesită însă o oarecare violență interpretativă, de care autorul pare să fie conștient.

Se pare că Platon dorește să exprime, prin exemplul primei exegeze literare aprofundate din istoria europeană a ideilor, că orice interpretare este, cu necesitate, și o răstălmăcire – cel puțin parțială. În această privință, nici metodele cele mai avansate, nici capacitățile intelectuale excepționale ale interpretului nu pot schimba nimic, cât timp cauza însăși nu poate fi înlăturată. Însă aceasta constă în circumstanța că, inevitabil, interpretul își introduce propriul punct de vedere în interpretare.

Deprecierea socratică a întregii încercări de a ajunge la o interpretare sigură a poemului este, cu radicalismul lui, pe deplin consecventă. Din perspectiva comparației sale, zăbovirea la părerile „străine" se aseamănă cu purtarea benchetuitorilor needucați, care se desfată cu ajutorul cântăreței din flaut închiriate. Așa cum petrecărețiii care se respectă nu au nevoie de cântărețe și dansatoare, ci se întrețin cu propriile discursuri, tot astfel și participanții strânși la discuția prezentă ar trebui să lase la o parte părerile poeților și să se orienteze nemijlocit spre lucrurile însele (347c-348a). Căci, oricum, poeții nu pot fi chestionați cu privire la ceea ce spun, nici interpretările contradictorii ale sensului vizat nu pot fi verificate[50].

---

[49] Cf. Karl Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, St. Augustin 1989. Autorul desprinde accepțiunea platoniciană a filosofiei mai cu seamă din *Banchetul* și din *Phaidros*, fără a se opri asupra sugestiei timpurii din *Protagoras*. Vezi și mai jos, pp. 169 și urm.

[50] *Protagoras*, 347e 3-7: ...οὓς (sc. τοὺς ποιητάς) οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοί τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταὐτά φασιν τὸν ποιητὴν νοεῖν, ὁἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὃ ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι...

Autorul realizează, astfel, o antiteză acută între exegeză, respectiv vorbirea şi gândirea autonomă, ce se concentrează asupra lucrurilor propriu-zise (asupra „adevărului", 348a 5). Această opoziție între vorbirea pe o voce „străină" şi cea „proprie" nu depinde, firește, de faptul că, în cazul de față, textul este unul *poetic* (şi nu filosofic). Cu alte cuvinte, pentru Platon, *orice* „discurs străin", aşadar şi orice fel de interpretare, nu poate fi decât de importanță secundară. Nici celălalt defect nu este propriu doar textului *poetic*: autorul textului, deoarece nu este prezent, nu poate fi chestionat în mod personal; prin urmare, nu ne putem verifica prezumțiile referitoare la mesajul său.

Ambele aspecte criticate ne conduc de la folosirea textelor spre o filosofare orală, care țintește direct lucrurile însele şi provoacă să se pronunțe propriile voci ale participanților. Această opoziție între caracterul mijlocit a tot ce e scris şi caracterul direct al filosofării orale va fi tematizată de către Platon în mod fundamental la sfârşitul dialogului *Phaidros*.

(12) Critica scripturalității în *Phaidros*

În ultimele pagini ale dialogului *Phaidros* (274b-278e), într-un segment devenit celebru sub denumirea de „critica scripturalității", Platon dezbate valoarea scrierii la modul generic şi atitudinea filosofului față de propriile sale scrieri în particular. Deoarece unitatea tematică a textului nu poate fi surprinsă prea uşor, acest segment a ajuns să fie deseori tratat separat de întregul dialogului, fără să se pună măcar întrebarea referitoare la relația concretă între judecățile formulate aici şi celelalte aspecte ale dialogului. Totuşi, este decisiv ca această critică a scrierii să fie înțeleasă ca un punct culminant al întregii opere, pentru că, doar astfel, ea ne va putea oferi cheia pentru înțelegerea structurii dialogului platonician în genere.

Phaidros debutează cu o comparație între „discursuri" (λόγοι): tânărul Phaidros dă citire unei cuvântări elaborate a lui Lysias, pe care îl admiră (230e-234c), iar Socrate îi opune două discursuri improvizate (237b-241d, 243e-257b) pe aceeași temă, cea a Erosului. De la bun început, comparația nu are în vedere doar perfecțiunea formală, ci și identificarea celui care stăpânește înțelegerea mai temeinică a subiectului tratat. Discursurile dezbat problema iubitului celui mai convenabil pentru un tânăr, dacă acesta este admiratorul înamorat ori cel neîndrăgostit. Fiindcă, în a doua cuvântare pe care o susține, Socrate recunoaște în Eros forța motrice propriu-zisă a filosofiei, întrebarea referitoare la adevăratul *erotikos* se transformă în problema adevăratului filosof.

Critica scripturalității va reuni firele începute în prima parte a dialogului prin intermediul unei precizări generice a condițiilor care trebuie îndeplinite pentru ca un discurs să poată fi considerat superior altuia, stabilind și tipul acelei cunoașteri de care filosoful trebuie să dispună, respectiv modul în care trebuie să se raporteze la scrierile sale.

Prin termenul de „discurs" (*λόγος*), Platon înțelege atât discursul oral – fie el improvizat sau pregătit de dinainte, monologic ori dialogal –, cât și „copia" lui reprodusă în scris. El caută, așadar, criterii valabile pentru ambele; cu toate că domeniul comunicării vii, orale are, la el, fără îndoială, prioritate față de cuvântul scris, pentru care trebuie să servească drept standard de măsurare.

Rangul unui *logos* depinde de faptul dacă este modelat sau nu „cu măiestrie". O artă *filosofică* a discursului presupune însă nu numai stăpânirea principiilor retoricii uzuale, referitoare la compoziția formală (ele au, mai degrabă, statutul de simple preliminarii, 266d-269c), ci se bazează pe două aptitudini mult mai pretențioase și comprehensive: cunoașterea esenței lucrurilor tratate și cea a naturii sufletelor cărora discursul dorește să li se adreseze

(277b-c). Or, nici cunoaşterea filosofică a lucrurilor înselor, nici cea a sufletelor nu poate fi achiziționată empiric sau cu ajutorul bunului simț, ci doar prin cercetarea anevoioasă a filosofiei ideilor, pe care Platon o numeşte „dialectică"[51], considerând-o un „lung ocol", care, în dialogul de față, nu poate fi decât indicat, nu şi parcurs[52].

Delimitarea „adevăratei" arte a discursului, a celei întemeiate filosofic, serveşte ca fundal, în cadrul criticii scripturalității, pentru dezbaterea problemei particulare a „oportunității" (εὐπρέπεια, 274b 6) folosirii scrierii. Nu este vorba, aşadar, în mod primar despre ceea ce scrierea *„poate"* şi *„nu poate"*; această întrebare este tratată numai în subsidiarul celei principale, a modului în care cel ce doreşte să fie „pe plac divinității" (cf. 274b 9), adică filosoful, *trebuie* să se folosească de scriere. („Divin" este, la Platon, tărâmul ideilor – cf. e. g. *Republica*, 611e 2, *Phaidon*, 80a 3 –, iar vorbirea şi acționarea „plăcută divinității", prin consecință, scopul filosofului ideilor: *Phaidros*, 273e).

Socrate povesteşte mai întâi un mit despre zeul egiptean Theuth, identificat în *interpretatio Graeca* cu Hermes, care trecea drept inventorul scrierii. Recurgerea la forma de gândire mitologică, la mitul „inventorului originar" (πρῶτος εὑρετής) indică faptul că Platon doreşte să ia în considerare problemele cele mai fundamentale ale scrierii – fiindcă, din perspectiva gândirii mitice, lucrurile şi-au câştigat esența neschimbătoare prin creația lor preistorică. Zeul Theuth i-a prezentat, aşadar, pe lângă alte invenții, şi scrierea regelui Thamus, lăudându-l ca pe un mijloc ce va face egiptenii „mai înțelepți şi mai cu ținere de minte" (σοφωτέρους καὶ μνημονικωτέρους, 274e 5).

Theuth reprezintă, astfel, iluzia că, prin scriere, „din afară, cu ajutorul unor icoane străine (sufletului)", s-ar putea dobândi înțelepciune şi înțelegere. Această iluzie este zdrobită din temelii de

---

[51] *Phaidros* 276e 5 διαλεκτικὴ τέχνη, cf. şi 266c 1 διαλεκτικός.

[52] Cf. *ibid.*, 274a şi 246a – două pasaje omisive tipice.

Thamus. Scrisul nu promovează, ci deteriorează ținerea de minte: capacitatea sufletului de a aduce anumite lucruri din interiorul său la suprafață; el este doar un mijloc al aducerii aminte. Prin scriere, nu devenim cu nimic mai înțelepți, ci ajungem, cu multe lecturi „fără învățătură" (ἄνευ διδαχῆς, 275a 7) doar la o înțelepciune închipuită. Numai διδαχή, instruirea prin contactul personal, poate să transmită o înțelegere clară și de încredere (274e-275c).

Dacă Platon ar fi împărtășit credința teoriei moderne a dialogului (și cea a discipolului lui Isocrate din *Panathenaicos*) în capacitatea scrierii de a transmite judecăți clare și statornice, măcar celor câțiva aleși, capabili să înțeleagă aluziile subtile ale formei amfibolice, aici ar fi fost locul să își exprime această convingere. În continuare, el insistă însă asupra neajunsurilor principiale ale scrierii, derivate din însăși esența ei. Or, ceea ce provine din esență nu poate fi eliminat prin mânuirea mai mult sau mai puțin îndemânatică a unui lucru. În sens psihologic, ar putea fi încă de înțeles faptul că, de la Schleiermacher încoace, adepții moderni ai zeului cărturar Theuth au resimțit întotdeauna nevoia intervertirii poziției platoniciene, asigurându-ne că scrierea în enigme și aluzii ar putea atinge, totuși, la cititorul priceput, efectul scontat al clarității și statorniciei înțelegerii. Trebuie constatat însă, obiectiv și fără nicio fervoare combativă, că se operează, astfel, o completare, inadmisibilă din punct de vedere metodologic, a mesajului textual; ba chiar una diametral opusă intenției platoniciene.

Platon delimitează, sistematic, oralitatea pe de o parte prin enumerarea acelor caracteristici ale *logos*-ului vorbit, care lipsesc din scriere, iar pe de alta, prin intermediul unei plastice comparații. Să începem cu cea din urmă.

Pentru a înțelege comparația între plugarul înțelept și filosoful ori „dialecticianul" autentic (276b-277a), trebuie să cunoaștem ce anume este o „grădină a lui Adonis", atestată pentru prima dată întocmai de

acest pasaj. Conform datinii, se obişnuia ca, după recolta de vară, să se păstreze o mică parte din seminţe, care urmau să fie semănate într-o tavă plată sau un coş păstrat la întuneric, ce se uda astfel încât, peste puţin timp, spre sfârşitul verii, boabele încolţeau deja. Tăvile şi coşurile înverzite erau apoi expuse afară în arşiţă, unde plantele se veştejeau repede, desigur, fără să fi produs roade. „Grădinile lui Adonis" veştejite erau apoi aruncate de femei în mare sau în izvoare, însoţite de plângeri rituale ale lui Adonis.

Sensul acestui obicei ciudat nu a fost decât de curând descifrat de către Gerhard J. Baudy. Datina are un caracter agrar, reprezentând un fel de semănat de probă, practicat şi sub alte forme, cu scopul de a cerceta vitalitatea noilor seminţe[53]. De acest aspect al ritului ajunge să ne preocupăm însă la fel de puţin ca şi de legăturile sale cu mitul lui Adonis, deoarece Platon, care presupune că cititorul cunoaşte obiceiul, nu alege aceste aspecte ca *tertium comparationis.*

În loc de aceasta, el insistă asupra ideii că un plugar înţelept nicidecum nu ar semăna, cu seriozitate, acele seminţe care doreşte să rodească în asemenea grădini ale lui Adonis, ca să se bucure apoi cât de frumos răsar plantele în opt zile. Aşa ceva se va face doar în joacă, de dragul sărbătorii lui Adonis; iar cele de care plugarul se preocupă cu adevărat, le seamănă, conform regulilor agriculturii, în solul potrivit (şi nu în tăvi de argilă), fiind mulţumit dacă semănătura se va coace în opt luni (276b). Cu aceeaşi înţelepciune se va folosi şi „dialecticianul" de seminţele sale: cu siguranţă, nu le plantează în grădina lui Adonis a scrisului sub forma unor *logoi* ce nu pot să se ajute singure, nici să exprime adevărul în mod adecvat. Grădinile scrisului se vor semăna doar în joacă, bunăoară, atunci când filosoful vorbeşte despre dreptate şi cele înrudite, „închipuind frumoase cuvântări" (μυθολογεῖν, 276e 3 – pentru interpretarea

---

[53] Gerhard J. Baudy, *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*, Frankfurt a. M. 1986.

expresiei, vezi, mai jos, p.88 şi urm.). Seriozitatea sa este rezervată „artei dialecticii", pe care o exercită căutând „un suflet pe măsură", unde plantează *logoi* ce ştie să se ajute atât pe ele însele, cât şi pe cel care le-a sădit, şi nu rămân fără de roade (276c-277a).

Platon îşi construieşte, aşadar, comparaţia în jurul următoarelor aspecte ale ritualului grădinilor adonisiene:

(1) Recolta. (a) Aşa cum în grădinile lui Adonis, seminţele (σπέρματα)[54] nu vor da niciodată recoltă (καρπός), tot astfel şi scrierea este, potrivit lui Platon, cu necesitate neroditoare şi stearpă; cunoaşterea care poate fi transmisă prin scriere şi entuziasmul pe care aceasta îl produce sunt aidoma perisabilei înverziri aparente a grădinii lui Adonis, urmată de veştejirea iminentă. (b) Deoarece recolta obţinută de plugar constă în boabe (şi nu poate fi identificată cu „arta agriculturii", ce dirijează numai activitatea plantării, 276b 6), aşa şi „recolta" dialecticianului (λόγοι ἔχοντες σπέρμα, 277a 1) trebuie înţeleasă dintr-o perspectivă a conţinutului, reprezentând doctrine filosofice propriu-zise (nicidecum doar în transmiterea unei „arte a dialecticii" ca deprindere lipsită de conţinuturi concrete).

(2) Durata. Grădinile lui Adonis înfloresc în opt zile, în timp ce cultivarea serioasă a pământului necesită opt luni. De aici se înţelege de ce „grădinile scrierii" ale dialogurilor subliniază neîncetat faptul că dialectica este „un drum lung", care depăşeşte considerabil tot ce este oferit în scrierea respectivă[55]. În viziunea lui Platon, instrucţia rapidă, însă, din principiu, insuficientă (276c 9) oferită de scriere niciodată nu va putea substitui în mod adecvat dialectica orală.

---

[54] Cf. ἔγκαρπα 276b 2, ἄκαρποι 277a 1, ἔχοντες σπέρμα 277a 1, σπέρματα 276b 2, c 5.

[55] Cf. e. g. *Republica*, 534a 7 πολλαπλασίων λόγων, 504b 2 μακροτέρα περίοδος, 435d 3 μακροτέρα ὁδός; *Phaidros* 274a 2 μακρὰ περίοδος, 246a μακρὰ διήγησις; *Parmenides* 136d 1-137a 6, mai ales 137a 5 τοσούτων πέλαγος λόγων.

(3) Selecționarea. (a) După cum plugarul înțelept seamănă „în pământul potrivit" (276b 7), așa și dialecticianul trebuie să își caute singur „sufletul pe măsură" (276e 6). Pentru că scrierea nu își poate alege singură cititorii, nu intră în discuție în ceea ce privește plantarea filosofică „cu ajutorul artei dialectice" (276e 5). (b) În niciun caz, plugarul înțelept nu își va semăna toate semințele în grădinile lui Adonis – astfel, ar renunța la recoltă și nu ar mai fi un plugar *înțelept*. La fel, dialecticianul va semăna doar o parte din „semințele" sale în grădinile scrierii, păstrându-le întocmai pe cele de la care se așteaptă la recoltă (276c 3-9, b 2-3). Aici, comparației între activitatea plugarului și cea a dialecticianului i se suprapune un nou strat: antiteza între „joacă" și „seriozitate". De aceea, unii exegeți au presupus, eronat de altfel, că Platon ar dori să opună doi autori care, deopotrivă, își seamănă *întreaga* lor rezervă de semințe în scris, dar unul dintre ei doar în joacă, pe când celălalt la modul serios. O asemenea interpretare ar neglija însă comparația fundamentală: semănarea într-o grădină a lui Adonis însemna, întotdeauna, la greci, întrebuințarea doar a unei părți din semințe. Interpretarea poate rata sensul numai pentru că acest ritual nu ne mai este cunoscut și pentru că noi, oameni ai unui secol XX încrezător în carte, nutrim preconcepții iraționale față de orientarea esoterică a lui Platon. El însuși nu intenționase însă niciodată să își încredințeze întreaga filosofie scrierii.

Motivul reținerii dialecticianului față de scriere purcede din acele deficiențe principiale, care au fost enumerate deja anterior comparației:

(1) Cartea le vorbește tuturor – în aceeași măsură cunoscătorilor, cât și celor pe care nu îi privește; ea nu își poate alege cititorii, nici să tacă în fața anumitor cititori (275e 2-3). Alegerea personală a partenerului, în baza aptitudinii sale personale, cât și opțiunea tăcerii, după necesitate, constituie, din perspectiva platoniciană, avantaje decisive ale filosofării orale (276a 6-7, e 6).

(2) Cartea spune mereu acelaşi lucru; ceea ce iese la iveală atunci când se formulează întrebări din partea auditorului sau cititorului referitor la cele expuse: singurul „răspuns" nu poate fi decât repetarea literală a textului deja cunoscut. Aceasta este însă, conform lui Platon, atât de departe de comunicarea reală, încât va putea, sub acest aspect, asocia scrierea cu figurile pictate neînsufleţite (275d 4-9).

(3) Cartea nu se poate apăra dacă este hulită pe nedrept; ea are nevoie întotdeauna de ajutorul autorului ei (275e 3-5). Or, *logos*-ul oral, însufleţit al „cunoscătorului" – adică cel al dialecticianului – este capabil întocmai de aceasta: să se ajute singur. Dialecticianul poate să îi comunice chiar „sufletului pe măsură", discipolului deschis faţă de filosofie, capacitatea respectivă de a veni în ajutorul *logos*-ului şi al autorului său (276e 5-277a 3).

Şi aici trebuie să subliniem categoric ceea ce enunţasem în legătură cu partea despre Theuth (vezi p. 167 şi urm.): dacă Platon ar fi crezut, în sensul teoriei moderne a formei dialogale, în faptul că *logos*-ul scris al dialogurilor sale nu le vorbeşte tuturor, întrucât ar fi capabil să li se adreseze în special celor aleşi, nici nu se repetă mereu, căci îi răspunde cititorului în funcţie de nivelul dezvoltării sale personale, ajutându-se întrucâtva singur, aici ar fi fost locul la care trebuia să îşi exprime neapărat această convingere. Din text lipseşte însă orice fel de indiciu că vreun tip de scriere, fie deja cunoscut ori din viitor[56], ar putea cândva îndeplini în mod corespunzător sarcinile *logos*-ului oral. Desigur, nu trebuie să conchidem de aici că acea „comunicare indirectă", prin aluzii şi trimiteri, pe care cititorul însuşi trebuie

[56] Se întâmplă ca, vorbind despre ceva ulterior, Platon să trimită la propria persoană, pentru a-l feri pe „Socrate" de anacronism. Astfel, pe bună dreptate, viitorul „om de cuget cu totul deosebit", din *Charmides*, 169a, a fost identificat cu autorul însuşi. În acelaşi fel, şi aici, în *Phaidros*, el ar fi putut contura o „viitoare" întrebuinţare a scrierii în sensul teoriei moderne a dialogului. Dar tocmai aceasta a rămas cel mai departe de intenţiile sale.

să le împlinească cu sens, ar fi fost complet necunoscută lui Platon[57]; cu certitudine însă, ea nu a putut juca un asemenea rol decisiv în concepția sa despre valoarea și folosul scrierii, cum crede Schleiermacher și nenumărații săi adepți din secolul XIX și XX. Nici nu este prea greu să ghicim de ce: fiindcă arta „discursului amfibolic" (λόγοι ἀμφίβολοι) nu poate îndeplini sarcinile oralității decât în sens metaforic, cum vom preciza în cele ce urmează (pp. 171 și urm.). Or, alegerea partenerului adecvat, tăcerea în fața celor inapți și susținerea discursului cu argumente noi, nu sunt, la Platon, simple metafore, ci, în sensul strict al cuvântului, condițiile de bază ale transmiterii de cunoaștere filosofică.

Întrucât *logoi* scrise nu sunt capabile de cele enumerate, până și valoarea celor mai reușite se reduce, în baza aprecierii platoniciene, la cea a mijlocului de reamintire pentru știutori (εἰδότων ὑπόμνησιν 278a 1, ὑπομνήματα θησαυριζόμενος 276d 3). Scrierea poate însă, negreșit, sprijini în mai multe feluri aducerea aminte, iar Platon, din păcate, nu precizează pe care dintre ele îl are în vedere. Astfel, mai recent, s-a propus ca dialogurile aporetice să fie interpretate ca astfel de ajutoare: în acest caz, discipolii lui Platon de la Academie ar fi cei „știutori", care ar avea capacitatea de a rezolva, în baza unor cunoștințe preliminarii, problemele-exercițiu prezentate sub formă de aporii[58]. Trebuie subliniat însă faptul că dialogurile constructive, care pot fi considerate, totuși, mult mai justificat drept „scrierile cele mai bune" ale lui Platon, cu siguranță nu pot îndeplini, cel puțin în acest sens, rolul de ajutoare ale aducerii aminte. Pe deasupra, este îndoielnic și faptul că Platon ar fi clasificat discipolii, care încă trebuiau încercați cu asemenea exerciții, ca „știutori" (expresie care, altminteri, se referă, în *Phaidros*, fără echivoc, la

[57] Vezi, mai jos, pp. 142 și urm., observațiile referitoare la „deschiderea" *logos*-urilor socratice.
[58] Cf. p. 61, nota 33.

dialectician). În sfârşit, ne-am putea întreba chiar dacă acel discipol care cunoştea, spre exemplu, teoria reamintirii, fie şi numai în formula sa din *Menon*, ar mai fi avut, într-adevăr, vreo nevoie de aporiile unui dialog precum *Euthydemos* pentru exersare.

În orice caz, în 276d 3, Platon vorbeşte despre faptul că filosoful va aduna amintiri nu doar pentru tovarăşii săi, ci şi pentru el însuşi, pentru timpul bătrâneţii uituce. În acest scop, dialogurile aporetice cu siguranţă nu pot fi folosite. Sublinierea funcţiei reamintirii ne duce pe noi, cei de astăzi, cu gândul mai degrabă la opere precum *Timaios* ori *Legile*, bogate în detalii ştiinţifice, juridice şi istorice. În ce măsură „scrierile hypomnematice" în sens strict – spre exemplu, culegerile de materiale în diferitele domenii ştiinţifice, inclusiv clasificările şi definiţiile – ţin tot de această categorie, nu se poate spune cu precizie[59].

Să nu uităm însă nici faptul că sprijinirea aducerii aminte nu reprezintă unica raţiune de existenţă a scrierilor filosofului. Autorul pomeneşte şi „joaca", a cărei reuşită îi va aduce bucurie (276d 4-8). Nu avem niciun motiv să nu raportăm această declaraţie la el însuşi, mai ales că, puţin mai jos, textul include o aluzie suficient de limpede la propria lui „joacă" narativă („mitologică") din *Republica*[60]. Platon trăise ca pe un joc ingenios şi plin de bucurie elaborarea dramatică şi psihagogică a dialogurilor sale

---

[59] S-a încercat şi ca „ajutoarele aducerii aminte" (ὑπομνήματα) să se asocieze cu teoria anamnezei (Ch. L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven 1986). Dacă, prin aceasta, se înţelege că semnele scrise ar putea conduce nemijlocit sufletul la reamintirea ideilor contemplate în lumea cealaltă, această interpretare anevoie îi corespunde sensului criticii scripturalităţii.

[60] *Phaidros*, 276e 1-3: „Pe lângă sărmana desfătare a celorlalţi, câtă frumuseţe, Socrate, are de partea lui cel care e în stare să afle bucurie închipuind frumoase cuvântări, despre Dreptate, despre toate câte-ai pomenit." De vreme ce *Republica* se autocaracterizează drept μυθολογεῖν (376d, 501e), nu încape îndoială că Platon se referă aici la propria sa operă principală (W. Luther, „Die Schweche des geschriebenen Logos", în *Gymnasium* 68, 1961, p. 536 şi urm.).

filosofice. Ele îşi datorează existenţa, nu în ultimul rând, instinctului ludic al scriitorului genial.

(13) Definirea filosofului în baza relaţiei cu scrierile sale

Consideraţiile platoniciene despre valoarea comparativă a *logos*-urilor orale şi scrise se încheie cu un mesaj pe care Socrate îl încredinţează lui Phaidros, adresat lui Lysias – valabil însă atât pentru Homer, cât şi pentru Solon. Cele trei nume nu indică doar nişte indivizi, ci întregi domenii literare: Homer reprezintă poezia în întregul ei (278c 2-3), Lysias proza nefilosofică, iar Solon filosofia, în special cea etică şi legiuitoare. Numele lor reprezintă, totodată, şi trei epoci ale istoriei gândirii eline: totalitatea simbolică a tradiţiei literare. Acestei tradiţii în ansamblu i se adresează, aşadar, mesajul lui „Socrate":

„Dacă fiecare dintre voi a scris aceste lucruri cu ştiinţa a ceea ce constituie adevărul şi dacă este în măsură, văzându-şi contestate ideile, să le apere cu argumente, fiind totodată în stare să spună singur (λέγων αὐτός), despre propriile sale scrieri, cât de puţin lucru (φαῦλα) înseamnă ele – ei bine, unui asemenea om nu i se potriveşte niciun nume dintre cele ale lumii noastre, ci numai acela al realităţii de dincolo de lume, către care a năzuit.

Phaidros: Şi, după tine, de ce nume ar fi vrednic?

Socrate: Dacă i-am zice *înţelept*, iubite Phaidros, mi s-ar părea că-i dăm un mult prea mare nume, vrednic numai de divinitate. În schimb spunându-i φιλόσοφος, adică iubitor de înţelepciune, ori în vreun alt chip asemănător, i-am da un nume care i s-ar potrivi mai bine şi ar suna mai nimerit.

Phaidros: Şi care nu ar fi deloc străin de adevăr.

Socrate: În schimb, celui ce nu cunoaşte nimica mai de preţ (τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα) decât

ce a compus şi scris şi care stă ceasuri în şir sucindu-şi opera şi răsucind-o, tot lipind şi tot ştergând, acestuia oare nu pe drept cuvânt îi vei zice poet, autor de discursuri, sau de legi?

Phaidros: Aşa, de bună seamă." (278c 4-e 3)

Totalitatea autorilor este împărţită astfel, de către Platon, în două grupuri foarte diferite. Cei din prima categorie – cu certitudine, majoritară – pot fi numiţi, în funcţie de produsul literar corespunzător, poeţi, logografi ori legiuitori. Cealaltă primeşte un nume care nu doar o desparte de divinitate, ci o şi apropie de ea – întrucât numai în denumirea de φιλόσοφος putem descoperi un ecou al calităţii distinctive a zeului de a fi înţelept (σοφός). Această apropiere mai mare îi revine filosofului în baza „cunoaşterii" sale: acela „care ştie ce este adevărat" (εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει, 278c 4-5), nu este altul decât dialecticianul, care ştie ce este drept, frumos şi bine (276c3) şi care practică arta dialecticii; gânditorul, care recunoaşte adevărul lucrurilor în sensul teoriei ideilor (cf. şi 277b, iar cu aceasta 273d-274a).

Acestei cunoaşteri a ideilor îi datorează, aşadar, un φιλόσοφος superioritatea *vis-à-vis* de scrierile sale, caracteristică doar lui: el este capabil să vină în ajutorul textului, intrând în procesul verificării şi al „respingerii" (ἔλεγχος), pe parcursul căreia ştie să dovedească, prin expunerea orală, inferioritatea textului (δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι, 278c 6-7). De cealaltă grupă, a nefilosofilor, aparţine „cel ce nu cunoaşte nimica mai de preţ decât ce a compus şi scris şi care stă ceasuri în şir sucindu-şi opera şi răsucind-o, tot lipind şi tot ştergând" (278d 8-e 1).

Filosoful este capabil, în definitiv, să vină în ajutorul scrierilor sale prin recurgerea la temeiuri mai solide – doar cum ar putea, de altfel, demonstra inferioritatea acestora? Este posibil ca ceva să fie corect din punct de vedere al conţinutului, şi spus totuşi „prost" (*φαῦλως*) – şi anume, atunci când întemeierea necesară lipseşte (cf. *Republica*, 449 c 4-8). Aceste

temeiuri mai solide le califică Platon în opera sa drept „lucruri mai de preț", sintetizând în expresia τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα (278d 8) ceea ce îi lipseşte nefilosofului: cunoaşterea ideilor şi, prin urmare, atât capacitatea „acordării de ajutor", cât şi a demonstrării inferiorității valorice a scrierii. Din această expresie negativă, care indică opusul „celui ce cunoaşte" (278 c4), reiese că ἔχειν τιμιώτερα, dispunerea de lucruri mai de preț decât scrierile, reprezintă, în optica platoniciană, un semn distinctiv de factură pozitivă a dialecticianului.

Această determinare a filosofului, în baza relației pe care o are cu scrierile sale, conduce la implicații asupra cărora ar trebui să reflectăm mai atent.

Este posibil, eventual, ca un autor să dețină doar câteodată „lucruri mai de preț" decât scrierile sale, alteori nu. Astfel, el va putea „ajuta" numai în unele cazuri scrierea sa, demonstrându-i inferioritatea. Prin urmare, va merita, din când în când, numele de φιλόσοφος, dar nu întotdeauna. Această posibilitate este contrazisă însă de faptul că Platon presupune o diferență fundamentală între filosof şi nefilosof. A deveni filosof înseamnă experimentarea acelei „răsuciri a sufletului" (ψυχῆς περιαγωγή, *Republica*, 521c 6, cf. 518d 4), ce schimbă în totalitate existența. Ceea ce îl distinge pe filosof este o atitudine complet schimbată față de realitate – deoarece el singur este capabil să cunoască ideile. Pretutindeni unde foloseşte termenul, autorul trimite la această reorientare ontologică (cf. *Phaidon*, 101e, *Banchetul*, 204b şi urm. [Eros ca φιλόσοφος], *Republica*, 474b şi urm., *Phaidros*, 249c, *Theaitetos*, 172c-177c, *Timaios*, 53d). Nimic mai neverosimil, decât ca tocmai aici, în cadrul criticii scripturalității, denumirea de φιλόσοφος să fi devenit dependentă de o dispoziție fluctuantă[61]. Or, într-adevăr,

[61] Referitor la acest aspect, pare să fie relevant un pasaj aristotelic. Obiectivul eticii îl reprezintă fericirea; ea trebuie să fie însă durabilă – aşadar, bazată pe însuşirile şi aptitudinile cele mai durabile ale individului, i.e. deținerea virtuților şi cunoştințelor (*Etica Nicomahică*

nimic nu indică în acest text că un autor demn, la un anumit moment, de titulatura respectivă, ar putea fi, în curând, retrogradat în clasa poeților sau cea a logografilor.

Conceput în spirit platonician, un φιλόσοφος posedă *întotdeauna* τιμιώτερα. Aici, se profilează, din nou, două posibilități, una dintre ele fiind eventualitatea că filosoful consemnează în scrierile sale tot ce are de spus, progresând nemărginit prin prezentarea perpetuă de temeiuri noi. În acest caz, procesul justificării ar fi, potrivit lui Platon, un regres infinit, care nu va ajunge niciodată la repaus. Accepțiunea platoniciană a filosofiei are însă la bază, după cum se știe, tocmai poziția opusă: dialectica ne poate conduce la ἀνυπόθετον, principiul absolut; sau, cu alte cuvinte: pentru dialectician, există un „sfârșit al călătoriei" (τέλος τῆς πορείας, *Republica*, 532e 3). Și încă un argument contrazice posibilitatea menționată: dacă ea s-ar susține, dialecticianul nu ar proceda precum plugarul priceput, care niciodată nu își seamănă toate semințele grădina lui Adonis.

Astfel, ne rămâne doar posibilitatea la care ne trimite atât comparația cu plugarul (276b-c), cât și sublinierea importanței tăcerii (276a 7). Definiția filosofului în contextul criticii scripturalității nu poate fi interpretată în mod coerent decât acceptând că autorul platonician trebuie să se comporte într-adevăr ca plugarul priceput: doar dacă justificările ultime au fost omise din grădinile adonisiene ale scrierii, putem fi încredințați de faptul că filosoful este capabil să transceadă propria operă prin intermediul unor „lucruri mai de preț". Doar așa, ne putem lua rămas bun de la concepția, cu siguranță neplatoniciană, în

---

1100a 32-b 22). Dacă am condiționa fericirea de întorsăturile soartei, l-am înfățișa pe cel εὐδαίμων „schimbător ca un cameleon" (1100b 6). Corespondentul platonician al lui εὐδαίμων aristotelic și al acelei θεωρία pe care o practică este însă φιλόσοφος, căruia διαλεκτικὴ τέχνη îi procură fericirea posibilă omenește (*Phaidros*, 276e 5-277a 4): nici acesta nu este un cameleon.

baza căreia ar trebui să considerăm același autor uneori filosof, alteori nu, în funcție de succesul nesigur al ajutorului improvizat *ad hoc*. În sfârșit, aceasta reprezintă și condiția pentru ca justificarea, deși considerată întotdeauna disponibilă, să nu ducă într-un regres la infinit neplatonician.

(14) Semnificația lui τιμιώτερα

Conform interpretării noastre a criticii scripturalității, cuvântul τιμιώτερα se referă la *conținuturi* filosofice; prin „lucruri mai de preț", Platon înțelege anumite concepte și teorii, propoziții și justificări ale lor, cărora le revine o mai mare însemnătate filosofică decât altora. Fiindcă expresia a fost, cu toate acestea, răstălmăcită foarte des (vezi, mai jos, p.91 și urm.), precizarea sensului ei pornind de la contextul dialogului *Phaidros* și de la alte locuri platoniciene paralele ar fi foarte utilă.

Critica scripturalității reliefează faptul că *logos*-ul oral al filosofului trebuie să îl poată depăși pe cel scris al aceluiași autor, venind în ajutorul lui cu mijloace mai adecvate ale gândirii. Despre transcenderea unui *logos* de către un altul se discută deja în prima parte a dialogului (așa cum am precizat deja, mai sus, la p. 77): după ce Phaidros dăduse citire unui discurs fixat în scris al lui Lysias (230e-234c), pe parcursul discuției sale purtate cu Socrate se va clarifica cum anume trebuie să fie alcătuit un discurs pentru a-l putea întrece pe cel tocmai lecturat (234e-236b). Noul discurs trebuie să ofere *mai mult* din punct de vedere al conținutului, nu doar cantitativ, ci și în domeniul relevanței sale filosofice: nu ne așteptăm de la acesta doar la ceva „mai mult", ci și la „altfel de" conținuturi, „mai bune" și „mai de preț"[62]. Cititorul cunoaște, prin urmare, de la bun început, condițiile pe

[62] *Phaidros* 235b, 236b: ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια, sinonim clar al τιμιώτερα. Relativ la interpretarea acestor pasaje, cf. *PSP* pp. 28-30.

care *logos*-ul superior ar trebui să le îndeplinească. Bunăoară, discursurile lui Socrate despre Eros satisfac acele condiții pe deplin. Astfel, critica scripturalității reformulează doar, generic, cele prezentate de Platon mai înainte, în cursul dialogului. În consecință, interpretarea care dorește să înțeleagă τιμιώτερα de altundeva decât din problema conținutului filosofic rupe o legătură ideatică stabilită anterior, în mod dramatic, foarte limpede, de către Platon însuși, în cadrul dialogului. Pe deasupra, pentru înlăturarea oricărei neînțelegeri, autorul duce această legătură mai departe de critica scripturalității, până în epilog, unde Socrate prezice că Isocrate îl va întrece pe Lysias (un *vaticinium ex eventu* vădit: în tinerețe, Isocrate se ocupa, ca și Lysias, cu redactarea de pledoarii pentru litiganți, pentru ca ulterior, schimbându-și profesia, să ajungă un recunoscut profesor de oratorie, precum și autorul unor scrieri politice și pedagogice), și se va orienta în curând spre „lucruri mai înalte" (279a 8). Și această expresie poate fi considerată, direct, un nou sinonim al „lucrurilor mai de preț"[63]. Avem de a face astfel, pe parcursul întregului dialog, cu aceeași idee: în privința rangului unui *logos* decide rangul filosofic al conținutului său. Faptul că, pe parcursul acordării de ajutor verbal din partea filosofului, ies la iveală „lucruri mai de preț", semnifică, prin urmare, că, în viul grai, el va realiza expuneri mai însemnate din punct de vedere filosofic, decât în scris.

În baza uzajului lingvistic platonician, nici nu ne puteam aștepta la vreo altă semnificație. „Lucrurile cele mai înalte și mai de preț" (τὰ μέγιστα καὶ τιμιώτατα) sunt, potrivit *Omului politic* (285e 4), entitățile incorporale ale lumii ideilor; similar, în *Phaidros*, ideile sunt, în ansamblul lor, *τίμια*, „de rang

---

[63] Aceasta nu înseamnă, desigur, că Isocrate ar fi fost declarat filosof în sensul platonician: la fel ca și τιμιώτερα și πλείονος ἄξια, μείζω este o expresie comparativă; preocupările lui Isocrate de la sfârșitul vieții sale au fost, într-adevăr, mai „înalte" decât cele de început, dar suficient de îndepărtate încă de τιμιώτερα filosofului platonician.

înalt" ori „de mare valoare" (250b 2). Într-un pasaj al *Republicii*, autorul distinge între elemente de un rang mai mult sau mai puțin înalt (τιμιώτερον / ἀτιμότερον μέρος, 485b 6).

Izvorul ultim al „rangului" și „valorii" este, la Platon, însăși Ideea de Bine[64], principiul ființei. La rangul Binelui participă însă și cunoașterea[65], după măsura în care se îndreaptă spre cauză. Iar la rangul cunoașterii participă și acele *logoi*, care o exprimă, de vreme ce, potrivit lui *Timaios*, 29b, ele se înrudesc cu acele conținuturi. În general, știința este mai de preț decât părerea corectă (τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης, *Menon*, 98a 7), fiindcă „leagă" ceea este corect, prin evaluarea temeiurilor, de păreri. Justificarea finală trebuie să rezulte din „principiul a tot ce există" (din ἀρχὴ πάντων); ascensiunea la acest principiu este însă graduală, trecând de la un postulat spre altul, „mai înalt" (ἄνωθεν), și până la „ceea ce nu este postulat" (ἀνυπόθετον, cf. *Phaidon*, 101d-e, *Republica* 511b). Justificarea, „valoroasă" și „de prețuit" și în genere, crește treptat, cu necesitate, în rang, în măsura în care reușește să asocieze înțelegerea cu stări de fapte cât mai apropiate de principiu, în sensul acelor „entități ce țin de acesta" (*Republica*, 511b 8). Faptul că dialecticianul „deține ceva mai de preț" (ἔχειν τιμιώτερα) înseamnă, prin urmare, că știe să justifice o expunere dată în așa fel, încât alege, pentru „legarea" prin intermediul cauzelor, un punct de sprijin situat „mai sus" în rândul ipotezelor.

Din cele prezentate reiese că *logos*-ul „mai de preț" sau „de un rang mai înalt" trebuie să fie, totodată, și mai științific, respectiv, mai exact. Această circumstanță ne oferă motivul pentru care dialecticianul consideră filosofarea orală activitatea cea „serioasă", iar scrierea, adresată unui public,

---

[64] *Republica*, 509a 4-5 μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν, 509b 9-10 πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (sc. τοῦ ἀγαθοῦ) (πρεσβεία nu înseamnă nimic altceva decât τιμῇ).

[65] *Republica*, 508e 2-509a 4.

inevitabil, foarte eterogen şi neinstruit, o „joacă". În comparaţie cu expunerea orală, ceea ce este scris, e φαῦλον (*Phaidros*, 278c 7), cuvânt ce trebuie înţeles aici sub una dintre accepţiunile sale bine atestate: cel de „neprofesionist", „netehnic".

Merită amintit, în treacăt, şi faptul că uzajul cuvântului τιμιών la Aristotel şi Teofrast trezeşte impresia că, în Vechea Academie, el era un *termen tehnic* pentru desemnarea rangului ontologic al principiului (ἀρχή)[66]. Ideea platoniciană conform căreia rangul cunoaşterii se orientează după rangul obiectului său – care, după cum se ştie, se află şi la baza teoriei ideilor, cf. *Republica*, 474b-480a – a fost păstrată şi de Aristotel, cum indică, spre exemplu, începutul tratatului *Despre suflet*[67]: „Admitem că ştiinţa face parte dintre <activităţile> frumoase şi nobile, şi încă o ştiinţă mai mult decât alta, fie după rigoare, fie după cum ea are obiecte mai alese şi mai demne de admiraţie (βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων). Atunci, conform ambelor criterii, noi am aşeza studierea sufletului pe bună dreptate între cele de prim rang." (402a 1-4)

Din toate acestea reiese că niciun adept al Vechii Academii sau al Peripatos-ului nu avea dubii cu privire la faptul că „lucrurile mai de preţ" (τιμιώτερα) platoniciene se referă la conţinuturi filosofice ce îşi datorează rangul faptului că reconduc înapoi justificările până la ἀρχή, izvorul oricărui rang şi al tuturor valorilor.

O înţelegere greşită, suficient de răspândită, a expresiei tratate rezultă atât din omiterea recunoaşterii legăturilor de ansamblu din interiorul dialogului, cât şi din ignorarea uzajului lingvistic platonician. Din perspectiva limitată în acest fel, se încearcă să se

---

[66] Cf. e.g. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1101b 11, 1102a 4, a 20, 1141a 20, b 3, 1178a 1; *Metafizica*, 1026a 21, 1074b 21; *Despre părţile animalelor*, 644b 25; Teofrast, *Metafizica*, 6b 28, 7b 14, 10b 26, 11a 23 (despre Speusipp).

[67] De asemenea, *Metafizica*, 983a 5-7, 1026a 21 şi *Despre părţile animalelor*, 644b 32. – Aristotel, *Despre suflet*, trad. şi note de Alexander Baumgarten, Editura Humanitas, Bucureşti 2005, p. 29.

conteste apoi că termenul se referă la conținuturi filosofice: se crede că ar fi vorba despre activitatea discuției orale, care deja, în sine, ar valora mai mult decât scrisul. Imboldul propriu-zis pe care îl putem descoperi în spatele acestei contestări a interpretării în mod evident corecte purcede, negreșit, din preconcepția antiesoterică a secolului XX: datorită ei, nu se recunoaște faptul că dialecticianul platonic poate omite cu premeditare conținuturi filosofice semnificative. (Aceeași interpreți nu vor să observe, bineînțeles, nici cele două trimiteri clare din *Phaidros*, în sensul că se va omite tratarea unor domenii importante: 246a și 274a):

Să ne gândim însă, pentru un moment, la consecințele care s-ar ivi, dacă această interpretare ar fi corectă. Dacă se suspendă exigența unor argumente mai semnificative din punct de vedere al conținutului, filosoful nu ar mai putea apăra cele scrise de el decât în maniera cunoscută din toate domeniile posibile și din experiența comună: continuând să vorbească la același nivel al reflecției la care se situează și opera aflată în nevoie de ajutor, cu scopul aplanării și al medierii diferențelor. Scopul unui astfel de ajutor îl constituie însă, de obicei, justificarea textului ca fiind unul potrivit și sustenabil – în timp ce dialecticianul lui Platon probează, prin acordarea ajutorului verbal, tocmai faptul că scrierea sa este „de valoare inferioară". Pe deasupra, forma uzuală a ajutorării, ce nu conține justificări mai pretențioase din punct de vedere al conținutului, se află la dispoziția oricărui autor cât de cât inteligent; ceea ce ar însemna însă că oricine, dacă nu este complet netalentat, ar fi demn de numele de φιλόσοφος, chiar dacă nu s-a preocupat vreodată cu dialectica platoniciană a ideilor. Într-adevăr, unii interpreți mai recenți au și crezut că Platon le-ar „oferi" aici această denumire tuturor autorilor posibili, în măsura în care dau dovadă de o „atitudine rezervată" față de propriul lor text. Am văzut însă, că acel „cunoscător" la care ne trimite critica scripturalității

(276a 8, c 3-4, 278a 1, c 4) nu poate să fie decât cunoscătorul filosofiei ideilor şi al dialecticii platoniciene (cf. 276e 5-6, 277b 5-8). Iar dacă luăm în considerare semnificaţia pe care denumirea o purta pentru Platon (cf., mai sus, p. 88 şi urm.), propunerea că acest titlu ar putea fi, deodată, uşor de obţinut de către oricine, pare neconvingătoare. În afară de asta, soluţia respectivă nu ţine seamă nici de faptul că, în numeroase pasaje, dialogurile prezintă suficient de limpede desfăşurarea „ajutorării" verbale de către dialectician, confirmând pe deplin interpretarea de conţinut a „lucrurilor mai de preţ".

(15) „Ajutorarea *logos*-ului" în dialoguri

Deoarece dialogurile sunt „simulacre" ale cuvântării vii şi însufleţite a celui care ştie (cf. *Phaidros*, 276a), ele sunt capabile să reproducă şi particularitatea activităţii *orale* a dialecticianului, „ajutorarea" *logos*-ului. La prima vedere, o astfel de consemnare a ajutorului verbal pare contradictorie. O contradicţie propriu-zisă s-ar manifesta însă numai dacă dialogul scris ar pretinde să conţină acel „ajutor" de care el însuşi are nevoie. După cum se ştie, situaţia este exact opusă: în pasajele omisive, dialogurile trimit la teorii care aici şi acum nu sunt comunicate, de „ajutorul" cărora ar avea nevoie pentru propria lor justificare. Faptul că, în dialogul platonician, un *logos* scris vine în ajutorul altuia, de asemenea scris, nu conţine nicio contradicţie şi rămâne neproblematic, cât timp cititorul înţelege că şi *logos*-ul auxiliar necesită, în măsura în care este scris, un ajutor pe care nu şi-l poate oferi el însuşi. Altfel spus: doar la nivelurile superioare – care conduc la cunoaşterea principiului (a lui ἀρχή) –, ajutorul nu ar putea fi încredinţat în mod necontradictoriu scrierii de către Platon. Or, bineînţeles, dialogurile platoniciene nu încalcă această condiţie.

Situația de βοήθεια, în care un *logos* este expus atacului, susținătorul lui fiind solicitat să îl ajute, constituie unul dintre principiile structurale cele mai importante ale dialogurilor platoniciene. În unele cazuri, apare explicit cuvântul „a ajuta" (βοηθεῖν), substituit alteori cu expresii sinonime – situația de bază rămâne însă mereu aceeași. Întrebarea este întotdeauna dacă inițiatorul *logos*-ului este în stare să îl sprijine cu ajutorul unor argumente și mijloace de gândire noi, mai temeinice (τιμιώτερα); dacă da, poate fi considerat φιλόσοφος. Conducătorul discuției – ce reprezintă figura dialecticianului – face întotdeauna față acestei sarcini, pe când toți ceilalți eșuează – fiindcă numai cel capabil să gândească ideile este filosof. Să ne oprim însă asupra exemplelor[68].

(a) Trei exemple ale „ajutorului" platonician

(1) În dialogul *Phaidon*, în urma obiecțiilor lui Simmias și Cebes împotriva tezei nemuririi sufletului (84c-88b), discuția narată se întrerupe. Platon recurge, de regulă, la asemenea procedee dramatice atunci când dorește să accentueze în mod special ideea următoare. Echecrates, auditorul din dialogul cadru, dorește să afle de la povestitorul căruia opera îi poartă numele cum a reacționat Socrate la această criză a dezbaterii, provocată de prietenii tebani; dacă era iritat „sau, dimpotrivă, venind în sprijinul argumentării sale, și-a păstrat seninătatea? Și sprijinul acesta a fost îndeajuns de puternic sau nu?" (πρᾴως ἐβοήθει τῷ λόγῳ; καὶ ἱκανῶς ἐβοήθησεν ἢ ἐνδεῶς; 88d 9-e 3). Echecrates se interesează, așadar, de aspectul uman și cel argumentativ al reacției lui Socrate. Phaidon îl informează și cu privire la faptul că Socrate s-a manifestat într-un mod demn de admirat în ambele

[68] Referitor la situația de „ajutorare", conturată în următoarele două subcapitole, vezi interpretările mai ample ale dialogurilor corespunzătoare, în *PSP*.

privințe. Al său βοηθεῖν τῷ λόγῳ i-a mulțumit și pe critici, așa cum se confirmă, cu satisfacție, de către participanți, cu ocazia celei de-a doua întreruperi a dialogului narat, menită să o sublinieze încă o dată pe prima (102a). Pentru a infirma obiecția lui Cebes, Socrate deviază temporar de la tema sufletului (începând cu 96a), pentru a expune o teorie mai cuprinzătoare despre cauzele generării și ale coruperii („trebuie să elucidăm, în general, problema cauzei nașterii și a cauzei pieirii", ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύεσθαι, 95e 9-96a 1). Această teorie conduce, la rândul ei, așa cum se știe, la expunerea ipotezei ideilor (99d și urm.), pornind de la care problema sufletului poate fi tratată ca un caz subordonat (105b și urm.).

Ca trăsături ale fragmentului în cauză supus discuției, putem reține următoarele:

1. Acest βοηθεῖν τῷ λόγῳ reușit constituie realizarea conducătorului discuției (și, desigur, nu a lui Simmias ori Cebes).

2. Când Socrate vine în ajutorul primului său *logos* (cel despre suflet), mai înainte vorbește despre altceva (idei etc.). El schimbă în mod provizoriu tema (dar fără a pierde din vedere problema principală, cea a „nemuririi").

3. Tema divergentă trimite la o teoremă mai cuprinzătoare, care ne conduce mai aproape de cunoașterea cauzelor prime. Procedura ipotetică prevede o ascensiune gradată până la un anumit ἱκανόν care, pesemne, trebuie conceput ca ἀρχή (101 d-e, cf. 107b). În măsura în care *logos*-ul auxiliar permite o cunoaștere mai amplă și mai bine întemeiată, putem vorbi, justificat de text, despre o teorie „de rang superior".

(2) La începutul Cărții a II-a din *Republica*, Glaucon și Adeimantos declanșează un atac împotriva dreptății, pe care, în cartea precedentă, Socrate a reușit să o apere de Thrasymachos. Acum, el este somat să vină în sprijinul dreptății (și, implicit, al primului său

logos, în care o apărase), ceea ce, altminteri, recunoaşte ca fiind o datorie a sa. Termenul βοηθεῖν apare în acest context nu mai puţin decât de cinci ori[69] – iar „ajutorul" oferit cuprinde întregul raţionament de până la cartea a X-a. Pentru a elabora teoria dreptăţii, Socrate modifică subiectul primar, vorbind despre statul ideal şi despre suflet; iar apoi, întru apărarea concepţiei sale politice, şi despre diferenţa între idee şi obiectul individual, despre firea şi educaţia filosofului şi, în contextul celei din urmă teme, despre „cunoaşterea supremă" (*μέγιστον μάθημα*), Ideea de Bine, principiu a tot ce există. „Sprijinul" este, aşadar, şi o ascensiune graduală[70]; dacă nu şi până la cunoaşterea ἀρχή-ului (al cărei τί ἐστιν tocmai l-am exclus din dezbatere: 506d-e), măcar în apropierea ei. Cum binele însuşi dispune de cel mai înalt rang în mod absolut (μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν, 509a 4-5, cf. b9), şi expunerile care se referă la acesta ar putea fi numite, îndreptăţit, *τιμιώτερα*, în comparaţie cu teoriile şi argumentările ce vizează alte obiecte, mai neînsemnate.

(3) Sprijinul acordat de către atenian în *Legile* dispoziţiilor referitoare la *asebeia* (impietate) este cât se poate de similar modului în care Socrate apărase dreptatea în *Republica*. Faptul că, prin acţiunea celor două dialoguri, autorul urmăreşte să ne indice acelaşi lucru, este deja atestat de modul aproape identic în care, cu ambele ocazii, se invocă o datorie religioasă[71]. Atenianul preîntâmpină critica acestei legi din partea ateistă. Aceasta va fi făcută cunoscută – ca şi celelalte legi – sub formă scrisă cetăţenilor noului polis Creta (891a); iniţiatorul ei are însă chiar de pe acum, deja în

---

[69] *Republica*, II, 362d 9, 368b 4, b 7, c 1, c 5.

[70] Cf. 445c 5 ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου.

[71] *Legile*, X, 891a 5-7 ~ *Republica*, II, 368b 7-c1: „mi se pare că ar fi un păcat să nu se vină în ajutorul acestor *logoi*" ~ „mă tem că este un păcat să treci pe lângă dreptate, când ea este târâtă în noroi şi să nu o sprijini" (οὐδὲ ὅσιον ἔμοιγε εἶναι φαίνεται τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις ~ δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὅσιον ᾖ παραγενόμενον δικαιοσύνῃ κακηγορουρένῃ ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν).

discuția purtată cu Cleinias și Megillos, pregătite argumentele prin care se vor putea sprijini cele scrise. Nu este însă vorba despre o apărare juridică sau politică, pentru care orice legiuitor nefilosof trebuie să fie pregătit. Tocmai de aceea, conducătorul discuției ezită să intre în explicațiile auxiliare (ἐπαμύνοντες λόγοι[72]), fiindcă în acest fel se abandonează, inevitabil, domeniul legislativ (νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν, 891d 7). Pe parcursul ajutorului său, atenianul va lăsa, într-adevăr, în urmă nivelul discursiv uzual, cât și tema discuțiilor precedente, pentru a dezbate, în vederea fundamentării dispozițiilor sale, conceptul mișcării, mișcarea proprie a sufletului, prioritatea acestuia față de trup, rolul binelui și al răului în cosmos și guvernarea sa divină (891b-899c). Așadar, și în *Legile* regăsim (la fel ca în *Republica*) toate caracteristicile acordării de ajutor, decelate în *Phaidon*. Pe deasupra, textul exprimă cu o claritate exemplară faptul că aceasta nu se poate realiza în niciun alt fel (μηδαμῇ ἑτέρως) decât prin schimbarea temei (ἐκτὸς βαίνειν, 891d 7-e 1), procedură care ne conduce mai aproape de πρῶτα τῶν πάντων (891c 2-3, vezi și 891e 5-6).

Astfel, βοήθεια platoniciană constituie o procedură a conducătorului discuției (reprezentant al „dialecticianului") de sprijinire a *logos*-ului său criticat, prin care se părășește, provizoriu, tema și se înaintează în cunoașterea de ἀρχαί, în vederea identificării fundamentului sigur al *logos*-ului inițial în teoreme „de rang superior".

---

[72] Asemănător intrării în βοήθεια din *Republica* (vezi p. 75, nota 50), întâlnim, și aici, o acumulare a expresiilor ce trimit la ideea acordării de sprijin: 890d 4 ἐπίκουρον γίγνεσθαι (cf. *Republica*, 368c 3 ἐπικουρεῖν), 891a 5-7 (*ibid.*, n. 52), 891b 3-4 ἐπαμύνοντες λόγοι, b 4-6 νόμοις...βοηθεῖν.

(b) Situația *βοήθεια*, mereu aceeași

Pentru denotarea ideii sprijinului respectiv, întâlnim, la Platon, pe lângă βοηθεῖν (αὐτῷ, τῷ λόγῳ sau τοῖς λόγοις), verbele ἀμύνειν/ἀμύνασθαι (cf. ἐπαμύνοντες λόγοι), precum și ἐπικουρεῖν, respectiv ἐπίκουρον γίγνεσθαι. Aversiunea sa cunoscută față de folosirea unei terminologii fixe[73] face plauzibil însă, de la bun început, faptul ca el să fi diversificat mai departe acest termen cheie al criticii scripturalității. Pentru a descoperi și alte sinonime, trebuie să pornim de la situația de bază, întotdeauna identică: un oarecare *logos* a fost formulat (e.g., „sufletul este nemuritor", „dreptatea este mai bună decât nedreptatea") și s-au expus și unele argumente elementare; totuși, „tatăl" discursului este supus la *elenchos*, adică somat să își reconducă *logos*-ul la fundamentele sale mai adânci, arătându-se drept φιλόσοφος.

În mod semnificativ, conform mărturiei din *Phaidros*, 278c-d, atât *filosofii cât și nefilosofii* se măsoară prin acest tip de *elenchos*. Astfel, ne putem aștepta ca în dialoguri să fie supuși examinării cele mai diferite tipuri umane, dar numai unul dintre ele, cel al dialecticianului, o va putea trece. De asemenea, important este și faptul că dialecticianul poate să comunice altora această capacitate (276e și urm.) – pe când dascălul nefilosof se recunoaște tocmai prin această neputință.

Acesta este și cazul lui Gorgias, al cărui discipol, Polos, dorește să „corecteze", în urma criticii lui Socrate, *logos*-ul maestrului (*Gorgias*, 462a 2). El eșuează însă, la fel cum va face și Callicles, fiindcă dascălul său nu este un φιλόσοφος în sensul platonician și, în consecință, nici nu putea să îi transmită arta de ἐπανορθώσασθαι τὸν λόγον (= βοηθεῖν τῷ λόγῳ)[74].

---

[73] Cf. *Charmides*, 163d, *Menon*, 87b-c, *Republica*, 533c, *Omul politic*, 261e.

[74] De asemenea, nici Protagoras – în aprecierea noastră, un gânditor însemnat – nu era, pentru Platon, un φιλόσοφος; de aceea, întrebarea

Aceeaşi situaţie este mai puţin transparentă, din cauza ironiei crase, în *Hippias maior*. Socrate doreşte să îl prezinte pe Hippias în postura unui maestru superior de la care ar dori să înveţe, pentru ca, în urma pretinsei înfrângeri suferite în discuţia cu o terţă persoană anonimă, „să reînceapă lupta" (ἀναμαχούμενος τὸν λόγον, 286d 7). Ceea ce Hippias îi oferă în acest scop este apreciat (ironic) şi de Socrate ca un ajutor (ὅτι μοι δοκεῖς... βοηθεῖν, 291e 5). Sub masca anonimului pomenit, regăsim însă, în mod evident, vocea interioară a lui Socrate (cf., mai ales, 304d). Astfel, el va ieşi biruitor şi în această discuţie, nu în ultimul rând prin antrenarea unor teme mai cuprinzătoare în discursul său, după digresiunea care succede atacul lui Hippias (300b şi urm.).

Aceeaşi ironie acută caracterizează şi discuţia mai scurtă cu Hippias. Invocând „o boală a minţii" (κατηβολή, *Hippias minor* 372e 1), Socrate pledează în favoarea unei teze reprobabile din punct de vedere moral, de care ar dori să fie „vindecat" de către Hippias. Chemarea adresată acestuia („nu pregeta să-mi vindeci sufletul", μὴ φθονήσῃς ἰάσασθαι τὴν ψυχήν μου, 372e 6-7) comportă, în contextul situaţiei dialogale, înţelesul de βοήθησον τῷ σαυτοῦ λόγῳ („vino în ajutorul *logos*-ului tău"), în măsura în care, anterior, Hippias a susţinut concepţia justă – dacă ar putea să o justifice mai temeinic, ar fi în stare să îl „vindece" şi pe Socrate; Hippias nu este însă un φιλόσοφος, motiv pentru care nu va surveni nici „vindecarea", nici sprijinirea *logos*-ului.

Lăudarea ironică a adversarului este dusă până la extrem în *Euthydemos*. Socrate cere ajutorul celor doi eristicieni „de parcă erau Dioscurii" (293a 2). Intervenţia lor benefică s-ar putea compara, pe bună dreptate, cu „vindecarea sufletului" aşteptată de la Hippias. De vreme ce Socrate i-a ridicat pe eristicieni

---

esenţială referitoare la persoana sa – dacă este în stare să vină în ajutorul *logos*-ului său (εἰ οἷός τ' ἔσῃ τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν, *Protagoras*, 341d 8) – află, în ansamblul dialogului, un răspuns negativ.

la treapta ajutoarelor celor aflați la nevoie, a lui Castor şi Pollux, nici nu se mai vorbeşte de „ajutor", ci chiar de „salvare": δεόμενος τοῖν ξένοιν...σῶσαι ἡμᾶς... ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου (293a 1-3, ~ δεόμενος βοηθῆσαι τῷ λόγῳ ἡμῶν)[75]. Eristicienii sunt chemați să vină în ajutorul unui *logos străin*, dialecticianul fiind capabil şi de aceasta (în măsura în care o admite *logos*-ul ajuns la ananghie), aşa cum indică dialogurile *Cratylos* şi *Theaitetos*. Socrate apără, pentru un timp, poziția lui Cratylos (care este de față), respectiv pe cea a lui Protagoras (reprezentat de un discipol, Theodoros). În mod caracteristic, el trebuie să preia sarcina ajutorării celorlalți, dar, în cele din urmă, nici în acest fel nu se ajunge foarte departe: doar o singură poziție este capabilă să reziste oricărui *elenchos*: cea bazată pe filosofia ideilor. „Ajutorarea", în sensul platonician, nu reprezintă o chestiune de abilitate intelectuală, ci a poziției ontologice corespunzătoare.

Ideea elaborată în registru comic în *Hippias Maior*, că un Socrate rămas inferior într-o dezbatere ar căuta instruire la altcineva „mai înțelept", Platon o va reformula în *Banchetul*, de data aceasta fără nuanțe comice. Pretinzându-se victima aceloraşi erori ca şi Agathon (201e), Socrate a interogat-o pe Diotima cea înțeleaptă cu privire la Eros. Or, cu această ocazie, speranțele sale nu vor fi înşelate. Profetesa de la Mantineea este însă o figură literară fictivă, asemenea anonimului menționat în *Hippias maior*. Aşadar, Socrate este încă o dată cel care dă un impuls nou discuției. Prin discursul Diotimei, el depăşeşte, incontestabil, cadrele discuției despre Eros purtate cu Agathon, tratând subiecte mai semnificative din punct

---

[75] Am încercat să analizez conexiunile surprinzător de strânse ale caricaturii filosofului din *Euthydemos* cu imaginea oferită de critica scripturalității în „Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des *φιλόσοφος* in Platons *Euthydemos*", *Antike und Abendland* 26, 1980, pp. 75-89. Ascunderea cunoaşterii, de care Socrate îl acuză ironic pe Euthydemos, o practică el însuşi, după cum atestă aluziile la teoria anamnezei şi la conceptul dialecticii. Cf., mai jos, p. 121 şi urm.; respectiv p. 134 şi urm.

de vedere filosofic, ce conduc mai aproape de cunoaşterea ἀρχή-ului.

Atât referitor situaţiile paralele şi expresiile sinonime. Din cele expuse, trebuie să reiasă că βοηθεῖν τῷ λόγῳ reprezintă principiul structural al dialogului platonician – înălţarea ţintită a nivelului argumentativ în direcţia fundamentării definitive provenite din ἀρχή.

(16) Ascensiunea spre principii şi limitarea comunicării filosofice

Platon enunţă în repetate rânduri că obiectivul cunoaşterii îl constituie ascensiunea spre un ultim principiu transcendent. Uneori, se vorbeşte despre o înălţare de la o ipoteză la alta până la „suficienţă" (ικανόν, *Phaidon*, 99d-107b); în alte împrejurări, despre o cunoaştere ascendentă a frumosului, trecând de la corpuri, prin cunoaşterea frumosului moral, până la contemplarea lui în sine (*Banchetul*, 210a şi urm.), ori gradarea modurilor de cunoaştere, dintre care cel superior, νόησις, cunoaşte principiul a tot ce există (*Republica*, 509d-511e)[76]. Mai demult, semnificaţia acestor pasaje nu era nesocotită, în tendinţele „înălţării" şi „depăşirii" identificându-se însăşi esenţa platonismului.

Mult mai rar s-a remarcat însă faptul că mişcarea ascensională reprezintă tocmai tema principală a *mimesis*-ului dramatic al dialogurilor. Chiar şi atunci când s-a ţinut cont de aceasta[77], accentul căzuse asupra înălţării înseşi, trecându-se cu vederea faptul că dialogurile indică întotdeauna doar

---

[76] În acest context trebuie, desigur, menţionată şi imaginea „carului sufletului" ce se îndreaptă spre „locul supraceresc" (*Phaidros*, 246a şi urm.), deşi, aici, dintre obiectele contemplării transcendente (247d-e), niciunul nu este evidenţiat ca principiu al celorlalte.

[77] Rene Schaerer (*La question platonicienne*, 1938, ediţia a 2-a: 1969) şi Paul Friedländer (*Platon*, 1928, ediţia a 3-a: 1975) fac parte dintre acei exegeţi ale căror observaţii s-au dovedit a fi normative.

câte o parte a înălțării, semnalând, suficient de clar, și limitarea intenționată a redării procesului în scris. Numai înțelegerea corectă a criticii scripturalității ne poate releva motivul pentru care cele două aspecte – înălțarea și limitarea reprezentării scrise a înălțării, „sprijinirea" prin „lucruri mai de preț" și „tăcerea", când este necesară (σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) – sunt asociate. Exemplele de mai sus ale „ajutorului" platonician (p. 97 și urm.) nu atestă doar recurgerea la τιμιώτερα, ci sunt, în mod evident, și niște pasaje omisive.

Faptul că τιμιώτερα platoniciene trimit în direcția cunoașterii principiilor este revelator, căci Aristotel, în *Metafizica* și în alte opere ale sale, oferă relatări despre o teorie a principiilor a lui Platon, pe care, sub această formă, nu o întâlnim în dialoguri. Această discrepanță a condus exegeza platoniciană la o încurcătură complet inutilă. Nu s-a dorit să se admită că Aristotel, care a petrecut două decenii în Academie, ar putea cunoaște mai precis teoria lui Platon despre principii, decât îi este cu putință platonistului actual, în măsura în care se bazează numai pe dialoguri. De aceea, s-a încercat minimalizarea importanței relatărilor aristotelice: unii vroiau să limiteze teoria principiilor, aflată în plină conturare, la o anumită perioadă a vieții lui Platon, și anume, la anii săi din urmă – ca și cum bătrânul filosof nu ar mai fi avut timp să redacteze despre ea încă un dialog; alții considerau relatările lui Aristotel simple interpretări ale acestuia. Îndelungata incapacitate a cercetării de a recunoaște existența unei teorii a principiilor se datora, printre altele, faptului că lipsea o reprezentare clară despre motivele reținerii scripturale platoniciene.

De ce trebuie ocrotită de răspândirea scrisă întocmai acea parte a filosofiei, care tratează despre principii? Pe fundalul criticii scrierii, răspunsul este simplu: cu cât mai complex obiectul, cu atât crește și probabilitatea subestimării sale nejustificate de către ignoranți, împotriva căreia, în lipsa autorului, scrierea

nu se va putea apăra (cf. *Phaidros*, 275d-e). Această discreditare nu i-a fost, pesemne, complet indiferentă lui Platon – lucru complet de înțeles, dacă ne gândim că lumea ideilor avea, pentru el, un statut „supraceresc" și „divin"[78]. Și mai semnificativ pare însă faptul că, potrivit lui Platon, este lipsit de noimă să se comunice cuiva un lucru pentru înțelegerea căruia este inapt sau nepregătit. Aceste conținuturi el le numește ἀπρόρρητα – „cele de nespus înainte de vreme", care, comunicate prea curând, înainte ca receptorul să fie pregătit, „nu clarifică nimic" (*Legile*, 968e 4-5). De vreme ce teoria principiilor are, în întreaga filosofie, cele mai multe presupoziții, este exclus ca cineva să se poată pregăti pentru ea doar prin intermediul scrierii, care „nu este în stare să ne învețe îndeajuns ce-i adevărul" (*Phaidros*, 276c 9); de aceea, fixarea în scris a teoriei respective ar fi contraproductivă.

În loc de a descoperi în dialoguri aceste simple, dar cu atât mai semnificative, judecăți și a le aplica asupra acestora, temându-se că vor fi nevoiți să îi atribuie lui Platon o „doctrină secretă"[79], exegeții credeau că nu îl pot menaja de aceasta decât prin contestarea existenței unei teorii a principiilor. S-a construit și o dificultate artificială, susținându-se că recunoașterea teoriei nescrise a principiilor ne-ar conduce, cu necesitate, la ideea că filosofia lui Platon ar fi avut și două arii obiectuale diferite, corespunzătoare filosofiei scrise și celei orale[80]. Obiecția ratează însă relația între oralitate și scriere la Platon: nu este vorba despre arii diferite, ci despre o filosofare continuă, tratând aceleași probleme, cu creșterea nivelului argumentativ.

---

[78] Să ne gândim numai la „locul supraceresc" al ideilor din *Phaidros* 247c și urm. sau la „asimilarea cu divinitatea" – de fapt, o asimilare cu orânduirea lumii ideilor (*Republica* 500b-d).

[79] Referitor la diferența între „esoterism" și „doctrină secretă", vezi p. 167 și urm.

[80] Precum afirmă Gregory Vlastos în *Gnomon* 35, 1963, p. 653 și urm.

Ambele tentative ale debarasării de relatările despre „doctrinele nescrise" ale lui Platon sunt sortite eşecului. Nu se poate demonstra că ele ar fi simple interpretări[81] – dimpotrivă: Aristotel discerne şi aici, ca de obicei, cât se poate de clar, între ceea ce au spus adversarii săi şi ceea ce, în opinia sa, succede din presupoziţiile acestora[82], şi nici nu se poate presupune o limitare cronologică a teoriei principiilor la perioada târzie a lui Platon. Nu numai că educaţia regilor-filosofi din *Republica* culminează în conceperea dialectică a Ideii de Bine ca ἀρχή a tot ce există (504a şi urm., 532e şi urm., 540a), dar până şi dialogurile relativ timpurii *Charmides* şi *Lysis* conţin ideea de ascensiune care nu trebuie întreruptă înainte să se ajungă la ceva primar, la o ἀρχή: dacă dorim să explorăm φιλία, trebuie să recurgem la „prietenul cel dintâi", la un πρῶτον φίλον (*Lysis*, 219c-d), iar atunci când dorim să cunoaştem cumpătarea, la orizontul explicativ apare „ştiinţa binelui şi a răului" (*Charmides* 174b-c)[83]. Tocmai în această discuţie despre cumpătare din *Charmides* întâlnim – precum amintisem mai sus, p. 50 – o utilizare metaforică transparentă a conceptelor de „leac" (φάρμακον) şi „descântec" (ἐπῳδή), capabilă să ne elucideze poziţia lui Platon faţă de scrierea despre ἀρχαί. Socrate pretinde că ar deţine un

---

[81] Teza lui Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944. Marele aristotelician W. D. Ross s-a pronunţat despre încercarea sa în felul următor (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, p. 143): „Aristotle was not the pure blunderer that Prof. Cherniss makes him out to have been [...] I do not think for a moment that he [sc. Chermiss] has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding or misrepresentation".

[82] Vezi „Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorie nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N", în A. Graeser (ed.), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles, Akten des X. Symposium Aristotelicum (1984)*, Bern–Stuttgart 1987, pp. 45-67.

[83] Referitor la ideea ascensiunii şi reprezentarea unei ştiinţe decisive despre bine şi rău, vezi *PSP* pp. 127-150 şi pp. 145-148; iar cu privire la ideea de *ἀρχή* în *Lysis*, *PSP* p. 122 şi urm., precum şi G. Reale: *Per una nouva interpretazione di Platone*, Milano, ediţia a 10-a: 1991, pp. 456-459.

φάρμακον împotriva bolii lui Charmides, totuşi îl reţine, căci, fără „descântec", acesta ar fi ineficient (155e 8) şi pentru că ar fi jurat preotului trac, care i-a dat leacul, să nu se lase convins să îl transmită cuiva care nu şi-a supus sufletul la ἐπῳδή (157b 1-c6). Metafora φάρμακον-ului se referă, cu certitudine, la modalitatea transmiterii corecte a cunoaşterii filosofice[84]. Platon lasă să se înţeleagă că Socrate deţine, ca dialectician, teorii care ar putea fi comunicate, fără multă vorbă, direct – deocamdată însă, le reţine intenţionat, întrucât ar fi, pentru Charmides, lipsite de folos, cât timp „descântecul" propedeutic nu l-a pregătit încă suficient pentru aplicarea „leacului". Φάρμακον-ul reprezintă, astfel, propoziţiile centrale ale ştiinţei dialectice despre bine şi rău, care pot fi formulate – nicicum nu este vorba, aici, despre inefabilul din filosofie – şi, prin urmare, fixate şi răspândite în scris. Ceea ce restrânge comunicarea socratică este un „jurământ" făcut învăţătorului trac: dialecticianul are, aşadar, datoria, care îl obligă la fel de imperativ ca un legământ religios, de a transmite „lucrurile mai de preţ" doar atunci când sunt asigurate condiţiile cognitive şi etice ale receptării corespunzătoare. Scrierea nu poate însă, precum ştim, garanta aceste condiţii.

Ceea ce dialogul timpuriu transmite prin intermediul unor metafore, opera târzie *Timaios* va exprima deschis: tocmai principiile nu pot fi comunicate tuturor. Figura mitică a „demiurgului" reprezintă, fără îndoială, în contextul cosmologiei din *Timaios*, un principiu ordonator al lumii. Creatorul şi tatăl cosmosului este greu de regăsit, şi chiar dacă l-am descoperit, aceasta este imposibil de comunicat tuturor, spune Platon (28c 3-5). Conform unui alt pasaj, „principiile şi mai înalte" (αἱ δ' ἔτι τούτων ἀρχαὶ ἄνωθεν) sunt cele cunoscute (doar) divinităţii

[84] Cf. *PSP* pp. 141-148.

sau, dintre oameni, celor îndrăgiți de divinitate – de aceea, ele sunt omise din expunere (53d 6-7).

Această constatare îi succede, în *Timaios*, introducerii triunghiurilor elementare ca „principii" ale corpurilor perceptibile (52c-d). Ca cititori ai dialogurilor, nu putem stabili reguli generale pentru delimitarea acelor principii care pot fi comunicate „tuturor", adică în scris, de cele în cazul cărora acest lucru nu ar mai fi oportun. Exemplul amintit ne oferă o scurtă privire asupra reducerii lumii sensibile la principii inteligibile. Hotarele comunicabilului sunt trasate aici în urma primului pas al demersului, care ne poartă în domeniul geometriei (datorită lui Aristotel, se poate preciza cu certitudine că „principiile mai înalte" dincolo de triunghiurile elementare sunt numerele[85]). Dacă granița respectivă era, în judecata lui Platon, fixată odată pentru totdeauna, aceasta nu se știe – cel mai probabil, era o problemă de apreciere permanentă cât anume să „semene" în „grădinile lui Adonis", limitele conturându-se în cursul redactării fiecărui dialog. Deja Plutarh remarcase că, la bătrânețe, Platon era mai dispus să își indice fățiș principiile asumate (*De Iside et Osiride*, 48, 370F). Trebuie adăugat însă că ideea fundamentală conform căreia ar exista unele lucruri ce nu trebuie comunicate în scris, pentru că, transmise înainte de vreme, nu clarifică nimic, fiind „inutile", persistă nealterat încă de la metafora medicală din *Charmides* și până la cartea a XII-a din *Legile*, unde noțiunea caracteristică de ἀπρόρρητα va fi, în cele din urmă, elaborată de către Platon (968e).

---

[85] Din numeroasele pasaje aristotelice, care atestă prioritatea ontologică a numerelor față de figurile geometrice, fragmentul al 2-lea (Ross) din *Περὶ τἀγαθοῦ*, păstrată de Alexandru din Afodisia în comentariul său la *Metafizica* (55.20-26 Hayduck), comportă o importanță deosebită. Cf. Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968², p. 148, cu nota 125 de la p. 372.

(17) Câteva pasaje omisive

Rămâne valabil şi faptul că, din aluziile la ideile care nu sunt expuse, în niciun caz nu se poate deduce cu siguranţă conţinutul lor. Nu am putea afla niciodată, care sunt „principiile mai înalte" dincolo de triunghiurile elementare, dacă ar trebui să ne sprijinim doar pe acest indiciu din *Timaios*, 53d. Aşa cum amintisem deja, în acest caz, doar testimoniile aristotelice referitoare la doctrina nescrisă a lui Platon aduc necesara claritate[86]. Acelaşi lucru este adevărat şi pentru celebrul pasaj omisiv din *Republica*, 506d-e, în care Socrate îi dă de înţeles limpede partenerului său de discuţie, lui Glaucon, că nu doreşte să trateze esenţa (τί ἐστιν) Binelui, fiindcă tema depăşeşte cadrele discuţiei actuale. Deşi o autoritate de talia lui Hans-Georg Gadamer a susţinut că această definiţie, surprinsă în sugestia că Binele ar fi Unul, se cuprinde „implicit în structura *Republicii*"[87], cel care ar dori să conchidă că ajunge să trecem în revistă organizarea dialogului pentru a surprinde acel τί ἐστιν al Binelui la Platon, ce nu se comunică, acela ar cădea victimă unei argumentări circulare. În realitate, ecuaţia Unu = Bine o putem descoperi, „indirect", şi în structura operei, doar pentru că deţinem, de la Aristotel, relatarea directă despre faptul că, în Academie, Unul însuşi şi Binele însuşi ar fi fost identificate, esenţa lucrului (οὐσία) fiind însă considerată a fi Unul (*Metafizica*, N4, 1091b 13-15).

Astfel, în cazul acelor pasaje omisive, care trimit la teoria principiilor din filosofia orală a lui Platon, sensul trimiterii îl putem sesiza doar dacă tradiţia indirectă ne oferă cheia pentru aceasta.

---

[86] Cf. mai sus p. 108, n. 85. Chiar dacă *Legile*, 894a pare să vizeze aceeaşi teoremă, şi acest pasaj necesită explicaţia bazată pe tradiţia indirectă. Cf., mai jos, p. 128 şi urm.

[87] Hans Georg Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, 1978, SB Heidelberger Akad. Wiss., p. 82.

Din fericire, mai există şi un alt tip de pasaje omisive. El are în comun cu primul faptul că nici acesta nu expune o enigmă care ar putea fi dezlegată prin examinarea amănunţită şi în detaliu a textului însuşi; şi în cazul lui, se susţine faptul că, în lipsa unor informaţii suplimentare, provenite de la o instanţă din afara operei în cauză, conţinutul omis nu poate fi reconstituit. Spre deosebire însă de prima categorie, informaţiile necesare completării sensului, se găsesc în alt loc la *Platon*. Valoarea acestor pasaje constă în furnizarea unei confirmări platoniciene autentice a interpretării noastre asupra pasajelor omisive: prin ele, putem verifica şi atesta în mod intrinsec, fără să recurgem la „doctrinele nescrise" transmise indirect, că fragmentele aluzive platoniciene nu sunt doar nişte promisiuni gratuite, ci trimiteri concrete la teorii conturate foarte precis; nici enigme ce ar putea fi rezolvate limitându-ne la textele însele, ci referiri directe la rezultate filosofice prezentate altundeva.

Mai multe pasaje de acest fel sunt legate de psihologia platoniciană – ceea ce nu este un fapt de mirare, dacă ne gândim la importanţa pe care o prezintă pentru ontologia, gnoseologia, cosmologia şi etica sa. În *Phaidros*, Platon va declara chiar şi deschis că nu putem cunoaşte natura sufletului în lipsa unei cunoaşteri a naturii întregului cosmos (270c). Ca atare, personajul care se pronunţă cel mai clar despre natura sufletului, Timaios din Locroi, este considerat şi cel mai competent în problemele naturii cosmice (*Timaios* 27a), asociind, pe parcursul expunerii sale, într-adevăr, cât se poate de strâns cosmologia cu teoria sufletului. Deoarece vastul fundal filosofic al acesteia nu a putut fi dezvoltat de fiecare dată şi pentru că justificările finale s-ar întinde, oricum, până în domeniul acelor ἀρχαί care nu pot fi comunicate tuturor, este uşor de înţeles că, în acest context, avem un număr relativ mare de pasaje omisive.

În marele mit al lui Eros din *Phaidros*, la sfârşitul demonstraţiei nemuririi sufletului în baza

mişcării sale proprii, Platon ajunge să vorbească şi despre forma acestuia (246a). Expunerea alcătuirii sale reale ar necesita explicaţii foarte lungi şi pe deplin divine, de aceea, aici se va descrie doar, în cadrul unei expuneri mai scurte şi umane, cu ce anume ne apare ca fiind asemănător (246a 4-6).

Pornind de la antiteza între expunerea „divină" şi cea „umană", s-a crezut că ar trebui să se conchidă că aceea din urmă conţine tot ce ne este, în principiu, accesibil. În viziune platoniciană, omul nu este însă *a priori* exclus de la cunoaşterea specifică „zeilor"– dimpotrivă, dacă îşi realizează cea mai înaltă posibilitate, va deveni φιλόσοφος, fiindcă, prin cunoaşterea ideilor, se apropie de zeu, care este înţelept (σοφός). De aceea se spune şi în *Timaios* că numai cel îndrăgit de divinitate poate accede la cunoaşterea distinctivă pentru aceasta, cea a principiilor (53d), iar în *Phaidros*, în aceeaşi ordine de idei, că, prin intermediul anamnezei, sufletul filosofului zăboveşte, pe cât posibil, în lumea ideilor, a cărei cunoaştere face ca divinitatea să fie divină (249c), devenind astfel, la rândul lui, „cu adevărat desăvârşit".

Din *Phaidros* putem, într-adevăr, deduce, ce anume ar putea oferi o analiză mai pretenţioasă a sufletului decât imaginea atelajului înaripat, oferită la 246a şi urm., în chip de explicaţie „omenească". O astfel de analiză ar trebui să trateze şi întrebarea dacă sufletul este simplu sau compus, şi în ce anume constă putinţa sa (*δύναμις*) activă şi pasivă, dacă este compus (270d 1-7). Cu siguranţă, mitul nu abordează critic aceste probleme, nici nu urmăreşte să decidă în privinţa lor pe bază de argumente, ci, purtat de avântul poetic genial al comparaţiei, îşi oferă răspunsurile fără argumentare. La fel de limpede este însă şi faptul că aceste întrebări pot fi tratate, în cadrul dialogurilor platoniciene, într-o manieră critic-argumentativă, cum se întâmplă, de fapt, în cartea a IV-a din *Republica*, unde (la 435e şi urm.), cu mare

grijă, se justifică de ce sufletul nu poate fi considerat unitar, de ce trebuie să distingem trei „părți" ale sale, şi care sunt puterile fiecăreia.

Am avea oare, prin urmare, în faţa noastră, o expunere „divină" despre natura sufletului în cartea a IV-a din *Republica*? Ar fi o exagerare să susţinem acest lucru, de vreme ce şi expunerea teoriei respective este însoţită de precizări semnificative (pe care le vom examina numaidecât); dar, pe de altă parte, niciun cititor cu discernământ nu va putea contesta că argumentele din *Republica*, IV realizează mult mai bine programul unei teorii filosofice a sufletului din *Phaidros*, 270d (cf. şi 271d), ajungând, în orice caz, mult mai aproape de expunerea „divină", decât imaginea impozantă a carului.

Pe lângă cunoaşterea aprofundată a naturii sufletului, ca reprezentant al retoricii fundamentate filosofic, dialecticianul va avea nevoie, în primul rând, de cunoaşterea esenţei lucrurilor despre care doreşte să comunice adevărul (*Phaidros*, 273d-274a, cf. şi 277 b-c). Şi aici se face referire la „ocolul lung" şi „trudnic", dar care conduce, în cele din urmă, la rezultatul ca cel care îl parcurge să poată vorbi şi acţiona pe placul divinităţii (273e 4-5, e 7-8, 274a 2). „Drumul" pe care Platon îl are în vedere, este calea sau „călătoria" (πορεία, *Republica*, 532e 3) dialecticii. În maniera sa obişnuită, autorul îl reprezintă ca pe un drum ce poate fi într-adevăr parcurs, adică o posibilitate umană reală şi recunoscută ca atare, conducând la un scop precis conturat, de atingerea căruia depinde însăşi fericirea omului. Este vorba, fără îndoială, despre calea dialecticii orale la care se pot face trimiteri în dialoguri, chiar dacă rămâne inaccesibilă în cadrul acestora.

În *Gorgias*, Platon trimite la propria teorie a sufletului într-o formă care lasă şi mai puţin să se recunoască din „forma" (ἰδέα) sa, decât imaginea atelajului tripartit. Partenerul de discuţie al lui Socrate, Callicles, este împiedicat – după cum am văzut mai

sus, p. 39 şi urm. – de egoismul său obsesiv şi de instinctivitatea care îl caracterizează să înţeleagă propoziţiile esenţiale ale eticii socratice, cel mai mare handicap de care suferă conştând în identificarea primitivă cu poftele sale (491e-492c). Socrate îi opune o imagine umană complet diferită, pe care o prezintă, pentru a evidenţia distanţa faţă de modul de gândire al lui Callicles, ca punctul de vedere al unor „înţelepţi" (σοφοί) străini, ce rămân anonimi. Conform acestui punct de vedere, neiniţiaţii sunt cei nechibzuiţi (493a 7), care nu ştiu că a trăi în trup (σῶμα) este ca şi cum am trăi într-un mormânt (σῆμα) şi că satisfacerea permanentă a instinctelor şi a dorinţelor nu este altceva decât ceea ce exprimă mitul Danaidelor – o încercare de a umple un butoi găurit cu un ciur (492e 8-493c 3). În interpretarea lui Socrate, „butoiul" corespunde unei părţi determinate a sufletului, reprezentând „acea parte în care se află pasiunile" (493a 3, b 1). Sufletul este, aşadar, un întreg structurat, în care „ciurul" se află în slujba nevoilor unui „butoi"; ceea ce nu este însă, în mod evident, valabil decât pentru modul de viaţă al celor nechibzuiţi, care sunt dominaţi de instinctele lor, aşa cum, şi la Callicles, singura funcţie a înţelepciunii (φρόνησις, 492a 2) se epuizează în servirea instinctelor. Asociind recursul la mitul Danaidelor cu apelul către Callicles de a alege stăpânirea de sine în locul vieţii neînfrânate şi orientate spre satisfacerea instinctelor care sunt, din principiu, de nesatisfăcut (493c-d), putem conchide că dorinţele şi instinctele nu reprezintă întreg sufletul, ci doar o parte a sa, căreia doar în cazul celor nechibzuiţi, înţelepciunea îi este subordonată; la cei care nu ştiu că sufletul cunoaşte şi o altă viaţă – cea a sufletului raţional în stare acorporală. Fiindcă, pe deasupra, sistemul virtuţilor cardinale platoniciene, relaţionat, în *Republica*, cu teoria celor trei părţi ale sufletului, prezintă măsura idealului destoiniciei nutrit de Callicles (489e, 491c-e), pentru a se elibera complet de erorile lui în privinţa propriei sale

persoane şi, ca atare, a modului de viaţă cel mai demn de urmărit, el ar avea nevoie, în mod evident, mai cu seamă de o lămurire despre structura sufletului. Doar astfel, ar putea înţelege ce înseamnă „a se conduce pe sine" (αὐτόν ἑαυτοῦ ἄρχειν, 491d 8). Callicles nu va avea însă parte de această lămurire, fiindcă, pe cât se pare, starea lui morală exclude progresul cognitiv. Faptul că multe lucruri semnificative sunt omise aici din discuţie în mod intenţionat, deşi ar fi indispensabile pentru o tratare pe deplin valabilă a problemelor, i se indică lui Callicles (şi cititorului) prin metafora misterelor: Callicles este norocos, ironizează Socrate, să fi fost iniţiat în „marile mistere", înaintea celor mici (497c); şi chiar dacă fiecare cititor contemporan ştia că, la misteriile eleusine, aşa ceva nu este permis, Platon îl pune pe Socrate să accentueze în special interdicţia. Cititorul trebuie să înţeleagă că iniţierea în „marile mistere" platoniciene nu trebuie aşteptată aici, în *Gorgias*[88].

Introducerea în doctrina platoniciană a diviziunii sufletului, sub forma în care se prezintă în *Republica*, IV, ar fi adus deja, pentru Callicles, un progres decisiv. În schimb, pentru reprezentantul dialecticianului, adică Socrate, nici această formulă nu este, desigur, sinonimă cu dezvăluirea „marilor mistere". Renunţând la metafora misterelor în favoarea clarităţii specifice prozei, în *Republica* se va preciza, în prealabilul expunerii argumentative a teoriei psihologice, că metoda urmărită acum, în cadrul discuţiei cu Glaucon şi Adeimantos, nu este suficientă pentru a răspunde „precis" la întrebarea cu privire la părţile sufletului:

„Credinţa mea, însă, Glaucon, este că nu vom ajunge la un rezultat precis pornind de la metodele de care ne slujim acum în argumentările noastre. Există însă un alt drum, mai lung şi care ia mai mult timp, ce poartă într-acolo..." (435c 9-d 3).

---

[88] Despre interpretarea limitării discursului în *Gorgias*, vezi şi *PSP* pp. 191-207, mai ales 199-204.

În acest fel, se limitează de la bun început pretențiile filosofice ale justificării teoriei ce susține doctrina virtuții și proiectul politic.

Platon nu se mulțumește însă cu acest unic indiciu, ci revine asupra lui în mod insistent, atunci când se pregătește să introducă o altă teoremă fundamentală. Începând, în cartea a VI-a, să expună motivele pentru care, în viitorul stat ideal, regii-filosofi trebuie să dețină o cunoaștere bine întemeiată despre Bine, Socrate evocă, mai întâi, decizia sa din cartea a IV-a de a expune teoria sufletului la un nivel de argumentare redus în mod intenționat (504a). În maniera tipică, partenerul lui de discuție nu își mai aduce aminte de aceasta – lăsându-ne aproape impresia că, sprijinindu-se pe o cunoaștere psihologică superioară, autorul ar fi urmărit aici să caricaturizeze incapacitatea de a sesiza autolimitarea caracteristică dialogurilor. Socrate insistă însă asupra revendicării sale și, ca atare, aceeași restrângere va fi adoptată în privința noii teme, a Ideii de Bine. Nici aici, nu se va călca pe „drumul mai lung" – din prisma situației dramatice, din pricina pregătirii insuficiente a participanților la discuție (cf. 533a), iar în ce privește *Republica* în sine, în calitatea sa de carte, din cauza acelei limite, pe care scrierea o impune comunicării filosofice. Remarcabil este faptul că acum, apropiindu-se de tratarea „cunoașterii supreme" (μέγιστον μάθημα, 503e, 504d-e, 505a), Socrate evidențiază, și mai pregnant decât în cartea a IV-a, insuficiențele datorate renunțării la „drumul mai lung" (504b-d). În cele din urmă, conducătorul discuției declară că nu dorește să trateze problema esenței Ideii de Bine (506d-e); că și analogia Soarelui, expusă în locul ei, este, în multe privințe, imperfectă, și că, în cele ce urmează, intenționează să expună doar „cât îi este cu putință acum" (*ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν*, 509c 9-10). Din ambele pasaje reiese foarte limpede că limitarea expunerii nu provine din caracterul inefabil al temei tratate, așa cum s-a afirmat uneori. Socrate chiar

deține o „părere" despre Bine, pe care însă, în mod deliberat, nu o expune:

„Însă, fericiți prieteni, haide să lăsăm acum problema de a ști ce este Binele – ea este prea însemnată în raport cu actualul mers al discuției, pentru a ajunge, cel puțin în momentul de față, la opinia mea despre el." (506d 8-e 3)

„– Și nu te opri – mai spuse el – dacă nu-i vreo piedică, ci explică analogia cu soarele, dacă e, pe undeva, neîndestulătoare !

– E în multe părți – am zis.

– Nu o trece cu vederea nici măcar pe cea mai mică!

– Ba încă cum! Totuși, pe cât îmi este cu putință acum, nu voi trece cu vederea nimic de bunăvoie." (509c 5-10)

Sensul restricției socratice de a expune doar „cât îi este cu putință acum" reiese din ezitarea sa din cartea a VII-a de a-i prezenta lui Glaucon, sub forma unei schițe sumare, conținutul și metodele dialecticii:

„Dragă Glaucon, nu vei mai fi în stare să mergi mai departe – chiar dacă mie unuia nu-mi lipsește bunăvoința." (533a 1-2)

Renunțarea la „drumul mai lung", familiară și din *Phaidros* (274a; vezi, mai sus, p. 113 și urm.) privește, așadar, în opera principală a lui Platon, pe de o parte teoria sufletului, iar pe de alta, filosofia Binelui, datorită căreia va afecta întregul domeniu al dialecticii, care conduce la cunoașterea ultimului ἀρχή. După cum am amintit (p. 110), pe baza tradiției indirecte nu se poate reconstitui decât parțial ce anume acoperea domeniul respectiv. Referitor la a doua temă ce ține de „calea mai lungă", teoria sufletului, Platon conturează sumar deja în *Republica* elementele lipsă, iar în virtutea câtorva indicații din *Timaios*, se poate formula chiar și o judecată limpede și sigură cu privire la o problemă centrală.

În cartea a X-a din *Republica*, Platon oferă, în doi pași, o completare semnificativă a psihologiei

operei sale principale: mai întâi, demonstrează nemurirea sufletului, ceea ce până acum nu jucase niciun rol (608c-611a); iar apoi continuă în felul următor (611a-612a):

Să nu credem că, „în firea sa cea mai adevărată", sufletul este astfel încât să se umple de multă varietate, inegalitate şi vrajbă. Nu-i uşor ca un lucru alcătuit din multe părţi să fie veşnic, mai ales când el nu are parte de cea mai bună unire. Însă nu trebuie să îl vedem în felul în care apare atunci cînd e mutilat de însoţirea cu trupul, ci în felul în care este el, odată ce ajunge pur. Firea sa originară (ἀρχαίαν φύσιν, 611d 2) o vom putea descoperi doar privind către iubirea sufletului pentru înţelepciune (φιλοσοφία): astfel, vom vedea cu ce fel de însoţiri are de-a face şi spre care anume năzuieşte, el, care este înrudit cu divinul, nemuritorul si veşnicul. Atunci abia i s-ar putea zări „firea cea adevărată", fie că aceasta este multiplă, ori simplă ca aspect, în orice fel ar fi şi în orice chip. Acum însă, am străbătut pătimirile (πάθη) si înfăţişările (εἴδη) pe care le are viaţa omenească.

Astfel, Platon aşează aici într-o antiteză foarte clară viitoarea cercetare a sufletului cu cea efectuată până acum în dialog. Ambele ţin de aceeaşi problemă, dacă sufletul este compus şi care ar fi părţile sale; căci întrebarea dacă el are o fire simplă sau multiplă (612a 4) nu se referă la nimic altceva decât la întrebarea din cartea a IV-a, şi anume dacă sufletul prezintă sau nu „părţile" pe care le-am putut identifica în cadrul modelul său dilatat, în stat (435c 4-6). Doar o viitoare cercetare va putea descoperi însă „vechea" şi „adevărata" fire a sufletului şi decide despre *aceasta* din urmă dacă este formată din mai multe părţi sau nu.

Psihologia din *Republica* este, aşadar, una pronunţat imanentă, „empirică". Rezultatele ei sunt, cu siguranţă, valabile fără restricţii pentru domeniul din cercetarea căruia au fost obţinute, după cum se şi subliniază în mod special (611c 6, 612a 5-6). Această

teorie a sufletului nu ajunge însă tocmai la ceea ce ar fi cel mai important: la „adevărata natură" a obiectului.

Din punct de vedere formal, întrebarea referitoare la firea simplă sau compusă a adevăratului suflet rămâne deschisă (612a 4); ea nu va putea fi rezolvată decât printr-o examinare fără restricții a acestuia, care lipsește din acest dialog. Indecizia aparentă a condus la atribuirea unui răspuns fals autorului sau la declararea faptului că, în acest punct, încă nici el nu ar fi întrezărit soluția.

Or, de fapt, concepția platoniciană despre adevărata fire a sufletului poate fi extrasă atât din pasajul examinat, cât și din altele din *Republica*, numai că, din păcate, nu suficient de explicit pentru a impune un consens general. Însuși contrastul marcant între cele două perspective exclude ca „adevărata fire" a sufletului să fie compusă în sensul în care este astfel în planul existenței corporale imanente, iar constatarea că adevăratul suflet este înrudit cu divinul și ființa eternă indică, în mod evident, că Platon nu poate înțelege altceva prin această fire decât λογιστικόν-ul, partea supremă a sufletului tripartit. La aceeași concluzie ne trimite și ideea că sufletul ar putea „să urmeze pe deplin" ființa eternă, mergând pe urmele lumii ideilor (611e 4) – mai ales dacă luăm în considerare și ceea ce aflăm despre „înrudirea" și tendințele celor trei părți care îl compun din cartea a IX-a (585b și urm.): pentru că doar λογιστικόν-ul se îndreaptă spre „cele mereu egale cu sine, veșnice și spre adevăr" și, prin urmare, doar el se poate asimila domeniului respectiv (500c), numai acesta poate fi numit „divinul" din om (589d 1, e 4, 590d 1). Această idee conține însă deja implicit și considerentul că doar λογιστικόν-ul poate fi nemuritor, fiindcă celelalte două părți ale sufletului se orientează spre cele muritoare și le „urmează". Aceeași idee o exprimă ceva mai clar un pasaj din cartea a VII-a, în care se afirmă că virtutea „cugetării" (φρονῆσαι) este – spre deosebire de celelalte capacități, apropiate de virtuțile trupului –

funcția „a ceva divin", „care nu-şi pierde puterea niciodată" (518d-e).

Teoria modificată a sufletului, ce se conturează în virtutea acestor pasaje, ar fi, deci, următoarea: din sufletul tripartit, nemuritoare este doar partea rațională, λογιστικόν-ul; de aceea, doar el reprezintă firea sa indestructibilă, „veche" sau „adevărată" – în timp ce, chiar dacă, în cartea a IV-a, celelalte două părți ale sufletului sunt diferențiate foarte clar atât una de alta, cât şi de λογιστικόν, în ce priveşte esența lor, ele nu sunt nimic altceva decât un adaos trecător, care se formează prin asocierea „adevăratului" suflet cu trupul.

Tocmai această imagine a sufletului uman este cea care reiese şi din *Timaios*. Doar sufletul rațional este alcătuit sau, cum se exprimă Platon însuşi, „îmbinat" de către Demiurg (35a, 41d), el fiind, prin urmare, singura parte indestructibilă. Celelalte două sunt „clădite" de alte divinități subordonate, ca adaosuri muritoare (69c-d); ele sunt esențial îndreptate spre ceea ce este muritor, spre dorințe şi ambiții (90b), în timp ce λογιστικόν are sarcina, de a se ajusta, prin aprehensiunea intelectuală a mişcării cosmice circulare, ordinii şi armoniei cerului, „potrivit naturii ei originare" (90c-d, κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, d 5; cf. *Republica*, 611d 2).

Această structură dihotomică a sufletului – cu secțiunea ontologică între o parte nemuritoare şi două muritoare – a fost descrisă de către Platon în *Omul politic* (309c) şi în *Legile* (713c), iar în *Phaidros* este, în mod evident, presupusă. La sfârşitul dialogului *Republica*, nu se indică explicit această structură, nemaivorbind de o explicație a firii sufletului bazată pe relația sa cu inteligibilul – probabil din cauză că o astfel de explicație nu ar fi fost posibilă în lipsa unor enunțuri suplimentare despre lumea ideilor, iar partenerii de discuție nu ar fi pregătiți pentru „drumul mai lung". Nici pasajele mai clare menționate anterior nu explică în ce ar consta rezultatul unei astfel de

expuneri a „adevăratei firi" a sufletului. (Nesiguranța care persistă se limitează, desigur, numai la esența și constituția sufletului rațional; altminteri, putem fi încredințați că „adevărata fire" vizează λογιστικόν-ul și că doar acesta poate fi nemuritor).

Atunci când vorbește despre „asimilare" și „rudenie", de bună seamă, Platon nu se referă pur și simplu la identitate, ci are în vedere, pesemne, o determinare a esenței sufletului în sensul căreia sufletul rațional se încadrează în intervalul ontologic amintit de Aristotel, situat între idei și lucrurile empirice, de care țin și obiectele matematice[89]. Cunoscuta „îmbinare" a sufletului lumii (pur rațional) în baza unor proporții matematice din *Timaios* 35a-36d ne trimite, în orice caz, la această posibilitate[90].

Pornind de la *Timaios*, devine inteligibilă și formularea, la prima vedere stranie, potrivit căreia viitoarea analiză va releva adevărata fire a sufletului, „fie că aceasta este multiplă, ori simplă ca aspect, în orice fel ar fi și în orice chip" (εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδὴς, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως, 612 a 4). Este neverosimil că Platon ar fi fost nesigur în privința rezultatului. Pornind de la doctrina divizării sufletului din cartea a IV-a din *Republica*, este limpede că răspunsul va fi: adevărata fire originară a sufletului este simplă, μονοειδής, fiindcă celelalte două „părți" (εἴδη) se orientează spre ceea ce este muritor și astfel sunt și ele muritoare. Platon se mulțumește cu o formulare lăsată „deschisă", probabil pentru că nu are în vedere numai divizarea sufletului în sensul cărții a IV-a, ci și „îmbinarea" sufletului rațional din diferite „părți" – chiar dacă, în cele din urmă, acestea se dovedesc a fi, în *Timaios*, cu totul diferite de „părțile"

---

[89] Aristotel, *Metafizica*, A6, 987b 14-18 și Z1, 1028b 19: Platon le acordă obiectelor matematicii o poziție ontologică mediană (cf. și William David Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, vol. I, p. 166).

[90] Despre problema lui ψυχή și μαθηματικά la Platon, vezi Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag, ediția a 3-a: 1968, pp. 13 și urm., 45 și urm.; Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, ediția a 2-a: 1968, pp. 44 și urm., 89 și urm.

trihotomiei psihice. Semnificația limitării nu ar trebui să fie îndoielnică.

Semnificația acelei limitări pe care, în opera sa principală, Platon o aplică asupra doctrinei sale a sufletului (611a-612a), nu poate fi îndoielnică. Posibilitatea deducerii precise – cel puțin în esență – a conținutului viitoarelor cercetări mai exacte în baza altor dialoguri garantează că și în acele cazuri, unde nu ne oferise posibilitatea unui asemenea control, prin „drumul mai lung", Platon trimite la rezultate concrete ale muncii sale filosofice.

Republica, 611a-612a este remarcabilă și sub un alt aspect. Am constatat că acest text anticipează prin unele indicii conținutul psihologiei mai precise care va fi elaborată în viitor. Acest fapt ne trimite înapoi la întrebarea atât de importantă pentru hermeneutica platoniciană referitoare la rolul aluziilor și al trimiterilor pe care cititorul trebuie să le completeze. Nu ar trebui oare acordată o importanță mai mare acestor aluzii, față de cum s-a procedat până acum? Înainte de a încerca să răspundem la această întrebare (vezi, mai jos, cap. 19), să revenim asupra unui alt text platonician, ale cărui trimiteri se referă la rezultate de o importanță mai fundamentală decât cele conținute de textul propriu-zis.

(18) Teoria anamnezei și dialectica în *Euthydemos*

În dialogul *Euthydemos*, cititorul întâlnește în mod repetat sofisme în aparență absurde, cu care Dionysodoros și Euthydemos urmăresc să își zăpăcească partenerii de discuție. O mare parte din aceste sofisme devin însă inteligibile, dacă sunt interpretate din perspectiva concepției platoniciene despre învățare și a teoriei anamnezei[91].

[91] Hermann Keulen, *Untersuchungen zu Platons „Euthydem"*, Wiesbaden 1971, pp. 25-40 și 49-56; vezi și Paul Friedländer, *Platon*, vol. II, Berlin, ediția a 3-a: 1964, pp. 171, 177 și urm.

Tânărului Cleinias i se pune mai întâi întrebarea: cine sunt cei care învață, cei ce știu sau neștiutorii (οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς, 275d 4)? Atunci când răspunsul „știutorii" este infirmat, Cleinias optează pentru neștiutori, cu același rezultat (275d 3-276c 7). Până la acest punct, totul pare a fi doar un simplu joc sofist, iar pentru personajele dramatice Euthydemos și Dionysodoros, ce realizează combaterile, nici nu trebuie să semnifice mai mult. Se observă însă imediat că, pentru autor, miza este foarte diferită, dacă luăm în considere alte pasaje (*Banchetul*, 203e și urm., *Lysis*, 218a): cel care învață nu este, conform acestora, nici cel care știe, nici cel neștiutor. Acest nici-nici, prin care ambele contestații ar putea câștiga sens, lipsește însă din *Euthydemos*, la fel ca și concepția aferentă despre Eros și filosofie.

Și în ceea ce privește a doua întrebare – ce se învață, ceea ce nu se știe sau ceea ce se știe? – se contestă ambele răspunsuri posibile (276d 7-277c 7). „Argument eristic" din *Menon* conduce la același rezultat: nu se poate învăța nici ceea ce se știe, nici ceea ce nu se știe – problemă depășită de către Socrate în acel dialog prin expunerea teoriei anamnezei (80d și urm.). Or, în *Euthydemos*, această soluție lipsește.

Rezolvarea corespunzătoare se întrezărește totuși într-un pasaj. Eristicienii demonstrează că cel care știe măcar un singur lucru, acela știe totul (293 b-e), că toți oamenii știu totul (294 a-e) și că fiecare a știut deja dintotdeauna totul (294e-296d). Ceea ce aici pare complet absurd, devine transparent și inteligibil din perspectiva dialogului *Menon*: pornind de la o singură „amintire", cunoscătorul poate să cerceteze totul, fiindcă toate lucrurile se leagă reciproc printr-o înrudire; deoarece, înaintea întrupării sale, fiecare suflet a contemplat ideile, fiecare știe, într-adevăr, potențial totul; iar din cunoștințele geometrice de care Socrate reușește să îl reamintească pe sclavul needucat al lui Menon, reiese că fiecare știe deja dintotdeauna totul (*Menon*, 81c-d, 85d-86b; cf. *Phaidros*, 249b despre contemplarea prenatală a ideilor).

Apoi, cei doi eristicieni mai demonstrează că propriul lor tată este şi tatăl colocutorului şi, pe deasupra, tatăl tuturor vieţuitoarelor, printre care al tuturor aricilor de mare, purceilor şi câinilor (298b-e). Această stranie înrudire a oamenilor cu vieţuitoarele de orice fel trebuie înţeleasă ca o variantă caricaturizată a tezei ce reprezintă fundamentul ontologic al teoriei anamnezei: „cum nicio parte a naturii nu e străină de celelalte" (ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, *Menon*, 81 c9-d 1).

Aşadar, în mod evident, numeroase sofisme din *Euthydemos* sunt concepute având în vedere teoria anamnezei. Or, în acest dialog, teoria respectivă nu este expusă şi nici măcar amintită. Cuvântul „suflet" (295b 4) ne poate indica faptul că teoria platoniciană a sufletului constituie acel fundal în faţa căruia jocurile stupide ale eristicienilor s-ar putea umple de sens. Acest indiciu însă – în măsura în care este unul – nu poate fi înţeles decât de cel care deţine deja anumite cunoştinţe despre teoria anamnezei şi cea a sufletului.

Se face aluzie şi la teoria ideilor (ceea ce era de aşteptat, având în vedere asocierea tematică între teoria anamnezei şi cea a ideilor). Lui Socrate, problema legăturii între obiectul individual şi idee îi este, în mod evident, familiară (301a 2-4); în opinia sa, „frumosul în sine" este diferit de obiectul individual, frumos prin „prezenţa" frumosului în sine (*cf.* *πάρεστιν*, 301a 4). La nivelul pe care eristicianul Dionysodors îl reprezintă, din toate acestea nu se înţelege însă decât că, în prezenţa unui bou, Socrate ar deveni un bou la rândul lui (301a 5).

De vreme ce teoria ideilor în *Republica* este însoţită de o concepţie elaborată despre legăturile reciproce ale ştiinţelor, nu este de mirare faptul că şi această temă este menţionată. Din 290c-d, aflăm că matematica nu poate fi ştiinţa supremă căutată, fiindcă, în cazul acesteia, săvârşirea (respectiv achiziţionarea) şi folosinţa ar trebui să coincidă. Or, matematica îşi cedează descoperirile spre folosinţă

dialecticii, aşa cum cedează şi comandantul de oşti oraşul cucerit politicii. Acestei accepţiuni a relaţiei între matematică şi filosofie nu îi pregăteşte terenul nimic în *Euthydemos* şi, în limitele dialogului, ea rămâne chiar de neînţeles. Doar trecând mai departe la *Republica* (510c şi urm., 531c şi urm.) putem înţelege despre ce este vorba. Prin urmare, Platon presupune mai mult decât expune.

Pe parcursul căutării supremei „ştiinţe" sau „arte" decisive, şi arta alcătuirii de discursuri (*ἡ λογοποιικὴ τέχνη*, 289c 7) va fi examinată şi respinsă. Motivul respingerii sale îl constituie faptul că, la „anumiţi alcătuitori de dicursuri" (289d 2), săvârşirea şi folosinţa se despart: ei scriu discursurile, dar nu se folosesc de ele, ci le oferă clienţilor, care însă nu le-ar putea concepe ei înşişi. În cadrul dialogului, se cade de acord asupra faptului că nu este posibil ca *aceastã* artă a discursului să fie cea supremă, care asigură fericirea – şi totuşi, *Socrate* a fost cel care crezuse că o va putea găsi „pe-aici pe undeva" (289d 8-e 1). Din aceste formulări frapante s-ar putea deduce, totuşi, că ar exista şi o *altă* artă a discursului, care ar putea satisface criteriile „ştiinţei pe care o căutăm" (e1). Autorul are în vedere, în mod evident, acel aspect al dialecticii pe care îl expune în *Phaidros*; dialectica în calitate de artă ideală a discursului. În acea operă, dialectica este concepută ca o activitate filosofică orală în cadrul căreia dialecticianul se şi foloseşte în mod corespunzător de „discursurile" pe care le elaborează întocmai pe parcursul discuţiei purtate cu partenerul potrivit, conform standardelor impuse de cunoaşterea sa psihologică şi obiectuală[92]. Din *Phaidros*, aflăm şi faptul că *logos*-urile dialecticianului asigură εὐδαιμονία accesibilă omului (277a 3).

---

[92] Scrierea aduce cu sine, în schimb, despărţirea săvârşirii de folosinţă: autorul şi cititorul, de regulă, nici nu se cunosc. Această „înstrăinare" ce ţine de esenţa sa, o împiedică principial să satisfacă cerinţele adevăratei „arte a discursului" (λόγων τέχνη).

În ansamblu, avem impresia prezenței unui vast fundal filosofic în *Euthydemos*, care determină firul gândirii fără să îl domine pe față. Unele elemente constitutive ale filosofiei platoniciene, precum teoria anamnezei, a ideilor și dialecticii sunt prezente, din punct de vedere obiectual, dar fără să fie desemnate ca atare sau să se ofere expunerea lor coerentă ori justificarea. De aceea, ele nu sunt remarcate nici de către partenerii de dialog, și, la rândul nostru, nici noi, cititorii, nu le-am putea distinge, dacă nu am cunoaște din alte dialoguri expunerea teoriilor respective.

(19) Importanța aluziilor în lectura operei platoniciene

Acum avem suficiente exemple la îndemână pentru a redeschide problema aluziilor platoniciene[93]. Întrebarea nu se referă, desigur, la existența unor aluzii și trimiteri care nu devin inteligibile decât prin implicarea reflexivă a cititorului – prezența acestora în cadrul operei reprezintă o certitudine. Însă, deoarece și la alți autori există – după cum vom vedea în cele ce urmează – astfel de trimiteri, pentru a descoperi specificul artei literare filosofice a lui Platon, va trebui să surprindem mai precis semnificația contextuală pe care scrierea aluzivă o are pentru el.

Până în momentul de față, nu am găsit niciun fel de indicii cu privire la faptul că Platon ar fi nutrit speranța apropierii de filosofarea orală prin folosirea rafinată a indicațiilor subtile, trimiterilor indirecte și aluziilor încifrate în cadrul scrierii. Aceasta a fost mai degrabă credința naivă a lui Friedrich Schleiermacher, care își asociase cu ideea respectivă convingerea sa antiesoterică în baza căreia, prin arta comunicării „indirecte", Platon ar fi putut evita rezervarea unor părți esențiale ale filosofiei sale pentru domeniul oralității. Scrierea necesită însă în principiu

[93] Cf. mai sus, pp. 66-74, 121 și urm.

completarea orală prin intermediul „lucrurilor mai de preț" (τιμιώτερα). Că aluziile scrise ar putea îndeplini funcția unei astfel de completări, reprezintă o confuzie modernă pe care va trebui să o tratăm mai amplu în cele ce urmează. În prealabil, rămâne de arătat însă, prin analiza diferitelor tipuri de aluzii și trimiteri, că ele nu au, la Platon, nicidecum funcția de a concura comunicarea directă, scrisă sau orală.

(a) Cea mai simplă formă de aluzie o reprezintă evocarea mesajului vizat printr-un soi de citat. Ea se regăsește în *Phaidros*, 276e 2-3, unde Platon indică drept exemplu al „jocului" scris al filosofului, „istorisirea" (μυθολογεῖν) despre dreptate și temele înrudite. De vreme ce *Republica* tratează tema dreptății și a celorlalte virtuți, și se autodefinește chiar în două pasaje (376d, 501e) ca μυθολογεῖν, nu încape îndoială că, în acest pasaj, Platon se referă la propria sa operă principală ca la un exemplu de „joacă" filosofică scrisă. Recunoașterea aluziei ca aluzie, cât și deducerea concluziei corespunzătoare – că propriile sale opere se includ în critica scripturalității –, le încredințează însă ingeniozității cititorului.

Ar oferi, așadar, o simplă aluzie răspunsul la cea mai importantă întrebare a criticii scripturalității? Nicidecum. Întrebarea dacă dialogurile lui Platon se includ sau nu în această critică, se conturează însă abia în cadrul teoriei moderne a dialogului, pentru care – în baza presupozițiilor sale antiesoterice – excluderea dialogurilor de la această critică prezintă un interes elementar. Pentru Platon însuși, problema respectivă nu se pune, fiindcă el își îndreaptă critica împotriva „scrierii" (γραφή) ca atare. Acelui cititor care nu dorește să răstălmăcească sensul evident al textului din cauza unor prejudecăți moderne, ideea că această critică se referă și la dialoguri, odată ce vizează *toate* textele, îi este adusă la cunoștință nu doar prin niște aluzii, ci și în mod direct. Cititorul care a înțeles acest lucru, a înțeles esențialul – comparativ cu care este

mai puțin important dacă recunoaște sau nu aluzia deghizată referitoare la *Republica*.

Este de înțeles că această trimitere discretă a fost descoperită relativ târziu – de către W. Luther, în 1961[94]. Mult mai surprinzător este însă faptul că și după aceasta, ea a fost ignorată sau considerată incertă de majoritatea exegeților. Acest fapt relevă câtă dreptate a avut Platon când afirmase că, prin scriere, nu se poate comunica nimic „desluşit şi sigur" ci, până şi în cazul unei aluzii atât de simple şi „sigure", aprecierii subiective îi rămâne o libertate considerabilă. De ce să presupunem că tocmai Platon ar fi mizat pe univocitatea aluziilor? Critica scripturalității ne indică suficient de clar faptul că depăşise naivitatea necesară pentru o asemenea atitudine.

(b) Referitor la acele ἀρχαί „şi mai înalte" amintite în *Timaios*, 53d, ce nu sunt expuse acolo în niciun fel, am avut ocazia să trimitem la un pasaj din *Legile*, în care se discută despre geneza (γένεσις) tuturor lucrurilor (vezi, mai sus, p. 109, n. 86). Textul este următorul:

„Dar când şi în ce mod se face crearea corpurilor? Vădit este că atunci când un element (ἀρχή), ce primeşte o primă creştere şi trece la o a doua schimbare (μετάβασις), şi de la aceasta la o a treia, devine apoi sensibil pentru cel ce este capabil de simțire. Numai prin aceste feluri de prefaceri şi de treceri de la o mişcare la alta se creează totul în univers. Fiecare lucru ființează, într-adevăr, numai cât timp dăinuieşte forma sa primitivă; iar când a trecut la o altă formă, el piere cu totul." (*Legile*, X, 894a 1-8)

Nimeni nu va putea nega faptul că acest pasaj „va trebui să treacă mai întâi drept enigmatic", aşa cum formulase Konrad Gaiser[95]. Acest fapt rămâne valabil, chiar dacă spre contextul pasajului din cartea a

---

[94] Wilhelm Luther, „Die Schwäche des geschriebenen Logos", în *Gymnasium* 68, 1961, p. 536 şi urm.

[95] Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, ediția a 2-a: 1968, p. 187.

X-a a *Legilor* se îndreaptă o mai mare atenție. Așa cum arătase și Gaiser însuși, doar includerea testimoniilor cu privire la teoria nescrisă a principiilor clarifică în mod real locul citat. La o asemenea abordare, pasajul se dovedește a fi o reproducere intenționat criptică a unei teoreme matematice referitoare la trecerea din prima dimensiune în a doua și după aceea în a treia, pe care Platon o folosește în același timp ca model explicativ al relațiilor ontologice[96].

Putem spune oare atunci despre acest pasaj că esențialul este comunicat sub forma unei aluzii? Nu, deoarece, în fond, nu „comunică" nimic, cel puțin acelui cititor, care nu cunoaște deja în prealabil teorema cu pricina *de altundeva*. Fără sursele aduse de Gaiser în discuție, pasajul ar rămâne pentru totdeauna nelămurit până la neclaritate, reprezentând o simplă jucărie a subtilităților exegetice subiective. Explicația dimensională a generării (γένεσις) nu reprezintă însă „esențialul" nici pentru ceea ce cartea a X-a dorește, de fapt, să demonstreze, i.e. că acest cosmos este guvernat de către un suflet rațional. Or, în schimb, faptul că acele conținuturi ale educației filosofice a conducătorilor statului, a căror transmitere prematură nu ar avea niciun sens, sunt ἀπρόρρητα, cititorul îl află nu dintr-o aluzie deghizată, ci din comunicarea directă de la finalul operei (968e, cf. p. 106).

(c) Cu ocazia analizei judecăților filosofice întrezărite „în spatele" raționamentelor contrariante și în aparență absurde din *Euthydemos* (mai sus, cap. 18), evidențiasem deja faptul că nicio „enigmă" a dialogului nu ar putea fi soluționată în condițiile necunoașterii expunerilor clare ale teoriei anamnezei și concepției despre dialectică, realizate în *Menon*, *Phaidon* și în *Republica*. Acele „enigme" nu sunt, așadar, nicidecum niște ghicitori în sensul speciei literare arhaice de αἶνος, a cărei farmec constă tocmai în faptul că sensul se deduce din textul însuși, fără

[96] Gaiser, *op. cit.*, pp. 173-189, în special p. 175, și pp. 187-189. Cf. și Idem, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984, p. 148 și urm.

ajutor extern. Enigma sfinxului trebuie să fi fost, pentru Oedip, solubilă fără nicun fel de îndrumări speciale, pe care să le fi deținut doar el – iar dacă ar fi ajuns la rezultat în baza unor condiții deosebite, întreaga sa reputație de ghicitor de enigme ar fi distrusă. Or, acea „enigmă" că fiecare știe totul, ba chiar știuse deja dintotdeauna (*Euthydemos*, 294a-e, 294e-296d), nu se poate rezolva decât cu ajutorul îndrumării speciale platoniciene, iar în lipsa acesteia nu ar putea fi, într-adevăr, nimic altceva decât ceea ce pare cititorului nepregătit: pură absurditate.

Dar ideea că aici, în fundal, se ascunde ceva deosebit și semnificativ, Platon nu o exprimă doar prin intermediul aluzii vagi, ci folosindu-se de procedeul dramatic al întreruperii dialogului narat, pe care îl vom trata în capitolul următor (vezi, mai jos, p. 138 și urm.).

(d) În discuția noastră asupra pasajului omisiv din *Republica*, 611-612, am susținut ideea că rezultatul cercetării mai precise a sufletului, nerealizate în dialog, se poate extrage, totuși, din anumite trimiteri ale textului. Ar avea atunci aluzia, în acest caz, funcția de a comunica încifrat ceea ce este esențial?

Într-adevăr, Platon nu spune: „adevărata fire" a sufletului e indivizibilă, căci, în forma sa pură, el este identic cu cea mai înaltă dintre cele trei „părți" ale sale, cu *λογιστικόν*. Dacă luăm însă în considerare faptul că acest rezultat reiese foarte simplu din afirmația potrivit căreia adevărata fire a sufletului poate fi identificată în *φιλοσοφία*, contactul și înrudirea sa cu divinul și ființa eternă (611e), se va ivi chiar întrebarea în ce sens se mai poate vorbi, în acest caz, despre o comunicare „încifrată" – fiindcă aici, mai degrabă, doar ni se reamintesc anumite rezultate precedente ale dialogului (vezi, mai sus, p. 118 și urm.). În mod caracteristic însă, nici măcar această simplă „sarcină" încredințată cititorului – asocierea celor spuse anterior cu cele discutate acum – nu a condus la necesara „claritatea și siguranța" a

cunoaşterii, ci, dimpotrivă, chiar a ajuns să fie contestată ideea că Platon ar intenționa să restrângă aici nemurirea la λογιστικόν[97].

În evaluarea pasajului, este însă decisiv faptul că, la întrebarea lăsată deschisă în 611-612, pe baza *Republicii* nu se poate răspunde decât că „adevărata fire" a sufletului trebuie identificată cu una dintre cele trei părți ale sale. De altfel, nu se poate nici măcar ghici ce anume ar trebui să înțelegem prin afirmația că însuşi sufletul autentic ar avea un caracter compus – abia comunicarea directă referitoare la elementele „amestecului sufletului" din *Timaios*, 35a-36d, ne poate oferi o anumită imagine despre analiza sa ontologică ulterioară.

Sintetizând, putem constata că, deşi utilizează cu predilecție diferite tipuri de aluzii, trimiteri şi indicii, Platon nu prezintă niciodată intenția de a-i oferi tehnicii literare aluzive un rol central în comunicarea filosofică[98].

Celebrele vorbe ale lui Heraclit despre divinitatea oracolului de la Delfi, care „nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte nimic, ci se exprimă numai prin semne"[99], prezintă o caracterizare excelentă a modalității de comunicare oraculare şi vorbirii în enigme (αἶνος, αἴνιγμα). Platon depăşise însă pe departe formele literare arhaice minore cum sunt prorocirea şi αἶνος; deşi se poate folosi de ele ocazional, chiar cu măiestrie, dar întotdeauna în funcție subordonată, auxiliară. Dacă urmărim să înțelegem năzuința sa reală de scriitor filosofic, trebuie să reflectăm, înainte de toate, asupra opțiunii de adoptare a noii forme literare majore a dramei în proză şi să abordăm problema acelor mijloace

---

[97] În privința problemelor pasajului amintit şi tratarea acestora în literatura de specialitate, vezi articolul meu „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch des Staates", în *Phronesis* 21, 1976, pp. 31-58.

[98] Cu privire la „desfacerea" dialogurilor (*Banchetul*, 221d-222a), vezi, mai jos, p. 131 şi urm.

[99] Heraclit DK 22 B93.

dramatice prin care indică ceea ce socoteşte a fi esenţial. Criteriul de apreciere al oricărei interpretări rămâne însă critica scripturalităţii.

Teoria modernă a dialogului încalcă însă spiritul acestei critici chiar sub două aspecte, învestind cu funcţia hotărâtoare a instruirii filosofice propriu-zise aluziile scrise, ce ar înlocui filosofia orală esoterică a principiilor. În primul rând, omite faptul că, potrivit lui Platon (*Phaidros*, 275c 6-7, 277d 7-8), scrierea nu poate garanta „claritatea şi siguranţa (statornicia)" cunoaşterii. Acea credinţă potrivit căreia aluzia, cu necesitate vagă, ar putea trece obstacolul întemeiat pe însăşi esenţa scrierii, mizează pe un optimism naiv care nu a fost împărtăşit de către Platon niciodată şi este dezmințit şi de istoria receptării operelor sale. În al doilea rând, în cadrul acestei teorii se trece cu vederea şi că alegerea „sufletului potrivit", premisa fundamentală a educaţiei filosofice la Platon – în măsura în care, dacă ea nu este garantată, filosoful va tăcea – în principiu nu poate fi asigurată prin mijloacele scripturalităţii. Or, aluzia criptică poate fi descifrată de către oricare cititor suficient de inteligent. Un exemplu semnificativ în acest sens îl prezintă Alcibiade, demult pierdut pentru cauza filosofiei, care enunţă în *Banchetul* că *logos*-urile socratice ar trebui numai „desfăcute" ca să intrăm în posesia a tot ce avem nevoie pentru a deveni desăvârşiţi (*Banchetul*, 221d-222a)[100]. Platon nu pretinde însă doar abilităţi intelectuale de la „sufletul potrivit", ci şi o înrudire interioară cu obiectivul filosofiei, care include realizarea completă a virtuţilor cardinale în sufletul respectiv (*Republica*, 487a, cf. *Scrisoarea a VII-a*, 344a). Ne putem întreba astfel cu uimire: cum a putut rămâne ignorat atât de mult timp enorma prăpastie ce desparte încrederea modernă în funcţia instructivă a aluziilor şi „comunicării indirecte" de accepţiunea platoniciană a întrebuinţării filosofice a scrierii? Cu siguranţă, acest lucru nu a fost

[100] Despre Alcibiade, vezi, mai jos, p. 142 şi urm.

posibil decât pentru că, de la început, începând cu Friedrich Schleiermacher, speculațiile referitoare la dialogul platonician au fost ajustate la iluzii antiesoterice. Schleiermacher crezuse, într-adevăr, că Platon şi-ar fi propus elaborarea unei asemenea uzanțe a scrierii prin care ea să poată oferi aproape acelaşi randament în transmiterea cunoaşterii cu cel al instruirii orale. În dialogul *Phaidros*, considerat de el operă timpurie, Platon nu ar fi sperat încă să îşi atingă scopul, mai târziu însă aceasta i-ar fi reuşit[101], astfel încât, „în ce priveşte poziția sa finală, nu şi-a păstrat credința în incomunicabilitatea atât de radicală a filosofiei"[102]. În opinia sa, cu ocazia criticii scripturalității, Platon s-ar fi situat pe o poziție depăşită de el ulterior. Pe această credință şi-a întemeiat Schleiermacher teoria dialogului, căreia i se mai acordă credit şi astăzi. Acum se ştie însă că este vorba despre o operă relativ târzie, ce nu a putut fi scrisă înainte de 370 î. Chr., şi că *Phaidros* cuprinde concepția definitivă a lui Platon despre utilizarea filosofică adecvată a scrierii. De aceea, ne putem lua rămas bun de la acea teorie modernă a dialogului construită pe ipoteze false ce împovărează aluziile şi timiterile scrise cu o sarcină mult prea grea, pe care doar filosofarea orală o poate îndeplini, fiindcă este neplatoniciană[103].

(20) Tehnica dramatică a lui Platon: câteva exemple

După cum amintisem deja, înțelegerea dialogurilor nu trebuie să se bazeze pe hermeneutica formelor arhaice literare minore – oracolul (χρησμός)

---

[101] Friedrich Schleiermacher, „Einführung", în *Platons Werke*, vol. I, Berlin 1804, p. 15.

[102] *Op. cit.*, Introducere la *Phaidros*, p. 52,

[103] Pentru critica detaliată a carențelor metodologice şi a greşelilor obiectuale ale lui Schleiermacher şi ale succesorilor săi, vezi *PSP* pp. 331-375 (anexa 1: *Die moderne Theorie der Dialogform*).

şi enigma (αἶνος, αἴνιγμα) –, ci să pornească de la posibilităţile marii forme progresive a dramei. Platon deţine, într-adevăr, toate tehnicile unei dramaturgii dezvoltate şi ştie şi să le aplice în reprezentarea accepţiunii sale a filosofiei. Nu intenţionăm să oferim aici o descriere completă a tehnicii dramatice a lui Platon – o astfel de încercare ar necesita un întreg volum, de cel puţin aceleaşi dimensiuni cu cel de faţă. Tot ceea ce se poate oferi sunt câteva exemple susceptibile de a ilustra vechea realizare a faptului că forma dialogului platonician nu este ceva exterior, ci esenţială pentru conţinut. Nenumăraţi exegeţi din noile generaţii au insistat asupra acestei judecăţi, cel puţin la nivel declarativ. Susţinerea programatică a unităţii formei şi a conţinutului nu a avut însă aproape niciun rezultat concret pentru interpretare. În acest stadiu al cercetării, pe baza observaţiei atente a mijloacelor literare şi a interpretării acestora în lumina criticii scripturalităţii, putem dobândi rezultate surprinzătoare[104].

(a) „Acţiunea" comprehensivă

În genere, nu se ia în considerare suficient de mult faptul că dialogul platonician are, de cele mai multe ori, o „acţiune" ce se întinde de-a lungul lui. Reluarea motivelor este unul dintre mijloacele prin care Platon ajută cititorul să reţină această acţiune.

Acţiunea dialogului *Euthydemos* constă – după cum amintisem mai sus, p. 46 – în demascarea eristicienilor Euthydemos şi Dionysodoros ca antiesoterici, ceea ce înseamnă, din perspectiva lui Platon: ca nefilosofi. Pe parcursul operei, se indică încetul cu încetul că aceştia nu deţin „lucruri mai de preţ" cu

[104] Unul dintre obiectivele mele în *PSP* îl reprezentase evidenţierea congruenţei între teoria platoniciană a folosirii scrierii şi configuraţia literară a dialogurilor. Cf. observaţiile din paginile următoare analizele mai detaliate din acel volum.

care să vină în ajutor *logos*-ului lor atunci când acesta este atacat. Motivul care avansează şi divizează pe momente acţiunea îl reprezintă, pe de o parte, „ascunderea", iar pe de alta, antiteza între „joacă" şi „seriozitate". Tactica lui Socrate constă în calificarea acelui nonsens eristic prin care fraţii urmăresc să îşi uimească publicul drept „joacă" şi în provocarea mereu reînnoită de a manifesta „seriozitatea" ce trebuie să se ascundă în spatele „jocului". După ce a ieşit la iveală în definitiv că cei doi nu deţin nimic mai de preţ decât sofisme ieftine, Socrate îi îndeamnă sarcastic să îşi reţină şi în viitor cunoaşterea în aceeaşi bună manieră esoterică.

Chiar dacă exegeţilor nu le-a scăpat circumstanţa că „Socrate" dispune, în acest dialog, de teoria anamnezei şi de cea a ideilor, cât şi de accepţia platoniciană a dialecticii[105], semnificaţia faptului respectiv în contextul dialogului a rămas neclară, fiindcă nu au putut surprinde legătura între acţiunea comprehensivă a operei şi cunoaşterea de fond a lui Socrate. Interpretând superioritatea epistemică a lui Socrate – disimulată, bineînţeles, de el în mod ironic – din perspectiva acţiunii, ni se relevă însă imediat că el însuşi se caracterizează prin ceea ce, în glumă, le atribuie eristicienilor: cineva aflat în posesia cunoaşterii, care dinadins nu îşi manifestă „seriozitatea". Astfel, acţiunea dialogului s-ar putea rezuma şi în felul următor: veritabilul esoteric, Socrate, demască doi şarlatani arătând că aceştia nu au niciun fel de năzuinţe „serioase" pe care ar putea să le reţină; prin intervertirea ironică a stărilor de fapt, îi prezintă pe aceştia drept esoterici. Dialogul nu ironizează, aşadar, ascunderea esoterică a cunoştinţelor ci, dimpotrivă, incapacitatea acestei reţineri – ceea ce înseamnă, în sens pozitiv, că mesajul operei, ce nu poate fi surprins decât ţinându-se cont de laitmotivul şi de acţiunea care se întinde de-a lungul ei, că adevăratul filosof trebuie să fie şi un esoteric. –

---

[105] Vezi, mai sus, p. 121 şi urm.

Acțiunea din *Charmides* constă într-un soi de „convertire" a tânărului care dă titlul dialogului, în faptul că acesta se dedică subit şi fără nicio reținere învățătorului ideal, lui Socrate. Acestei acțiuni i se asociază motivul „leacului" şi cel al „descântecului" necesar înaintea aplicării remediului[106]. Tema dialogului îl reprezintă virtutea cumpătării.

Legătura între acțiune, laitmotiv şi temă este, formulată pe scurt, următoarea. Charmides optează, la finalul dialogului, pentru Socrate ca învățător, ceea ce reprezintă un semn evident al faptului că, în sufletul său, „cumpătarea" este prezentă deja ca predispoziție. Decizia propriu-zisă se află însă în mâinile lui Socrate, care atrage atenția chiar în special asupra conjuncturii că de el depinde dacă divulgă sau nu „descântecul" (*Charmides*, 156a). De altfel, el ar putea aplica leacul chiar direct – dacă nu i-ar sta în cale interdicția învățătorului său trac de a nu se lăsa înduplecat de nimeni să ofere leacul fără descântecul prealabil (157b-c). Chiar şi Socrate ca învățător are nevoie, la rândul lui, de virtutea cumpătării – şi va da dovada că o deține prin păstrarea cunoaşterii sale filosofice mai profunde (al acelui φάρμακον al său) în interesul unei instruiri adecvate din punct de vedere obiectual, până când discuția protreptică (aici ἐπῳδή) nu a pregătit discipolul suficient pentru aceasta. Împletirea laitmotivului, acțiunii şi a temei relevă, şi în acest caz, faptul că adevăratul maestru al filosofiei trebuie să fie capabil de ascunderea esoterică a cunoaşterii sale.

În al treilea rând, ar trebui analizată mai aprofundat acțiunea comprehensivă a *Republicii*[107]. Ea constă în încercarea unor prieteni de a-l „constrânge" pe Socrate să le expună vederile sale asupra dreptății, statului ideal şi, în cele din urmă, asupra Binelui şi a dialecticii ca drum spre Ideea de Bine. Motivul care articulează acțiunea şi se reia, sub diferite forme, pe

---

[106] Cf. mai sus, pp. 50 şi 107.

[107] Cf. indicațiile sumare de mai sus, p. 50 şi urm., cât şi capitolul despre *Republica* din *PSP* pp. 271-326.

parcursul ei, stârneşte atenţia încă din prima pagină: se vrea ca Socrate să fie „reţinut" şi „să nu i se dea drumul". El crede însă că îşi poate convinge paşnic prietenii să îl lase să se sustragă discuţiei (*Republica*, 327a-c). Situaţia de plecare evidenţiază astfel, de la bun început, faptul că ceilalţi au nevoie de înţelepciunea lui Socrate, în timp ce el însuşi şi-ar putea închipui foarte bine şi să se sustragă discuţiei. Mai întâi, cedează însă, prietenii reuşind să îl determine să le expună teme importante: începând cu cartea a II-a, Socrate va fi gata „să vină în ajutorul" dreptăţii (şi al propriului său *λόγος* în apărarea acesteia din prima carte). Şi nu doar că este dispus, ci şi cât se poate de capabil „să ajute" – el aduce cu adevărat „lucruri mai de preţ" în discuţie, ce depăşesc cadrul conceptual al cărţii I şi conduc la întrebări din ce în ce mai fundamentale. Dar pe seamă ce dezbaterea se apropie încetul cu încetul de principii (*ἀρχαί*), Socrate pare din ce în ce mai puţin înclinat să vorbească în faţa celorlalţi, până ce reuşeşte chiar să îi convingă paşnic „să îi dea drumul" şi să nu pretindă expunerea concepţiilor sale asupra Binelui, respectiv cele referitoare la drumurile şi conţinuturile dialecticii. Când îl încredinţează pe Glaucon că nu l-ar mai putea urmări în acest domeniu (533a), partenerul său de dialog îi acceptă afirmaţia fără să o contrazică.

Acţiunea dialogului începuse deci cu o încercare de forţă simbolică: prietenii îl ameninţă în glumă pe Socrate că îl vor lua cu ei la discuţia lor chiar şi împotriva voinţei sale (327c). La sfârşit însă, dialecticianul va fi cel care iese învingător din proba de forţă. Ceilalţi sunt nevoiţi să admită că de opţiunea suverană a lui Socrate depinde cât anume le comunică din cunoştinţele sale filosofice. El le dă de înţeles, în mod univoc, faptul că partenerul trebuie să îndeplinească anumite condiţii pentru a-i afla opiniile – altfel spus, metoda sa constă în gestionarea cunoştinţelor filosofice strict în funcţie de persoana adresantului sau în mod „esoteric". Cine a înţeles

acțiunea acestei lucrări, știe că Platon a avut mai multe de spus despre principiul suprem, Binele, decât așternuse în scris în această operă a sa. Chiar și fără testimoniile aristotelice, doar pe baza operei sale principale, putem fi încredințați de existența unei teorii platoniciene orale asupra principiilor.

(b) Întreruperea dialogului narat

Unul dintre mijloacele dramatice speciale folosite uneori de Platon constă în întreruperea dialogului narat prin dialogul cadru. Astfel, de exemplu, *Euthydemos* este, din punct de vedere formal, o relatare a lui Socrate despre discuția purtată în ziua precedentă cu doi eristicieni în Lyceion, adresată lui Criton. Pe parcursul ei aflăm că tânărul Cleinias ar fi declarat că matematica își cedează „prada" artei dialecticii, după cum și arta comandantului de oști îi cedează politicii, bunăoară, orașul cucerit (290c-d)[108]. Acest enunț conține o accepțiune a raportului între matematică și dialectică pe care nu o putem înțelege decât din perspectiva teoriei științei din *Republica* (510c și urm.; 531c și urm.); în *Euthydemos* însă, din care lipsește orice pregătire a concluziei, ea dă impresia unui bloc eratic.

Pentru a sublinia importanța acelei realizări că matematica îi este subordonată dialecticii, Platon întrerupe dialogul narat și lasă pe Criton să își exprime îndoiala că tânărul ar fi rostit ceva atât de înțelept. Dacă este așa, el nu mai are nevoie să fie educat de nimeni (290e). Spre surprinderea noastră, Socrate nu dorește să îl asigure că autorul afirmației este, într-adevăr, Cleinias, spunând că s-ar putea să fi fost Ctesippos; iar atunci când lui Criton nu îi vine să creadă nici aceasta, își exprimă bănuiala că recunoașterea provine de la „cine știe ce ființă mai de soi" care a fost prezentă (291a 4). Nu trebuie să ghicim

[108] Cf. mai sus, p. 122.

însă prea mult pentru a ne da seama de a cui voce s-a folosit divinitatea necunoscută. Prin menționarea dialecticii se atinge, în mod evident, un domeniu „mai înalt", cel al filosofiei „divine". După cum se pare, Platon nu are încredere în faptul că aluzia concisă la epistemologia sa ar putea fi înțeleasă în sine și, de aceea, angajează procedeul dramatic mult mai proeminent al întreruperii dialogului narat, îndreptând atenția cititorului spre acel vast fundal filosofic implicit al dialogului, ce se raportează la ideile prezentate în cadrul operei precum domeniul divin la cel uman.

Dialogul narat se întrerupe și în *Phaidon* chiar de două ori (cum am menționat mai sus, la p. 96 și urm.), subliniind importanța „acordării de ajutor" pentru λόγος, de care filosoful trebuie să fie capabil. Ajutorul prin care Socrate, într-adevăr, este capabil să se apere, relevă în mod exemplar faptul că filosofului *nu* trebuie – așa cum s-a presupus adesea – să rămână la nivelul acelui λόγος care necesită ajutor. Cele două suspendări ale dialogului narat evidențiază această stare de fapt și, în asociere cu tema ascensiunii dintr-o ipoteză în alta, explicitează și motivul pentru care întocmai acordarea unui ajutor care transcende nivelul actual trebuie să reprezinte principiul structurant al dialogului platonician.

(c) Schimbarea partenerului de discuție

În numeroase dialoguri, primul partener de discuție al lui Socrate este schimbat, pe parcurs, cu altcineva situat de cele mai multe ori – dar nu întotdeauna – pe aceeași poziție. Înlocuirea partenerilor indică, de cele mai multe ori, o schimbare a nivelului de argumentare și este asociată, de regulă, cu „acordarea de ajutor pentru λόγος".

În *Gorgias*, Socrate îl interoghează mai întâi pe marele sofist, care dă și titlul dialogului, despre obiectul și scopul artei (τέχνη) sale. El manifestă

politețe față de Gorgias; doar pe elevul său Polos îl strâmtorează cu întrebări mai esențiale și mai dificile, iar când se află că dezbaterea îi întrece puterile, Callicles va interveni în discuție, ca reprezentant al retoricii politice.

Ordinea partenerilor de discuție se poate explica pornind de la critica scripturalității. Dialecticianul poate transmite capacitatea acordării de ajutor pentru λόγος, cât și pentru autorul acestuia, discipolului capabil (*Phaidros*, 276e-277a). Interogându-l pe Gorgias și pe cei doi discipoli, Socrate verifică, de fapt, dacă primul este un învățător autentic de filosofie. Pe parcursul acestei examinări reiese însă că nici maestrul, nici discipolii săi nu sunt capabili să acorde un ajutor pentru λόγος întemeiat din punct de vedere filosofic. Examinarea poziției lui Gorgias relevă, într-adevăr, fundamentele mai adânci ale acesteia, care însă tocmai că nu țin de „lucrurile mai de preț" (τιμιώτερα). Ceea ce, în sfârșit, iese la iveală în cazul lui Callicles, este chiar negarea brutală a eticii în sine de pe poziția „dreptului celor puternici". Astfel, schimbarea repetată a personajelor dramatice din *Gorgias* trasează, într-un anume sens, o linie ascendentă, în măsura în care discuția atinge probleme din ce în ce mai fundamentale, iar tensiunea dramatică a confruntării crește în permanență. Această tendință ascendentă se intersectează într-un mod vrednic de interes cu o mișcare opusă: poziția rivală devine, din punct de vedere al conținutului său, din ce în ce mai puțin respectabilă, decade tot mai mult.

Platon utilizează și în prima carte din *Republica* aceeași tehnică dramatică, în succesiunea Cephalos – Polemarchos – Thrasymachos; după cum însăși figurile lui Thrasymachos și Callicles par să reprezinte două încercări diferite de modelare dramatică a aceluiași conținut. În cazul *Republicii*, discuția nu se oprește însă la nivelul respingerii punctului de vedere al adversarului caracterizat negativ. După ce definiția lui Thrasymachos a dreptății ca „folosul celui

mai puternic" este respinsă, fără ca adevărata ei esență (τί ἐστιν) să fi fost expusă, discuția ar putea să se încheie deja aici – ceea ce se şi întâmplă, cel puțin în ceea ce îl priveşte pe Thrasymachos ca partener de dialog al lui Socrate.

La începutul cărții a II-a, intră însă în scenă frații Glaucon şi Adeimantos, reînnoind atacul lui împotriva dreptății în cadrul unor lungi pledoarii (358b-362c, 362e-367e). Discuția cu aceştia, ce se întinde pe parcursul cărților II-X ale *Republicii*, nu prezintă însă niciun fel de asemănări cu cea purtată cu Thrasymachos. Cauza deosebirii trebuie căutată în caracterele partenerilor de discuție: în timp ce Thrasymachos atacă, după cum se pare, din convingere, accepțiunea tradițională a dreptății, Glaucon şi Adeimantos vor numai să provoace, prin argumentele lor în favoarea nedreptății, o infirmare cât mai temeinică a poziției sale. De altfel, cei doi sunt convinşi în mod personal de superioritatea dreptății, chiar dacă nu dețin argumentele necesare pentru apărarea ei, pe care vor să le audă de la Socrate.

Socrate, care crezuse deja că poate încheia discuția (357a), inițiază acum, de dragul celor doi frați, o dezbatere de cu totul alt tip. Discuția aporetică, în care esența (τί ἐστιν) lucrului nu se relevă în mod intenționat (347e, 354b), ci se respinge doar accepțiunea falsă a dreptății, va fi înlocuită cu una constructivă, ce conține o bogăție de poziții şi argumente pozitive pentru ca, în final – prin ocolul teoriei sufletului – să conducă şi la o definiție a dreptății (443c-e). O importanță esențială prezintă însă circumstanța că ambele discuții au loc în aceeaşi zi, în fața aceluiaşi cerc de persoane, imediat una după alta. Semnificația acestei succesiuni dramatice constă, neîndoielnic, în elucidarea faptului că, în spatele aporiilor acelor dialoguri care, aşa cum se pretinde, sunt incapabile să definească virtutea curajului, a pietății, înțelepciunii practice sau a dreptății, se ascunde, în realitate, sistemul teoriei despre suflet, stat şi virtute a

Republicii. În acelaşi timp, aranjamentul dramatic indică şi faptul că expunerea unor asemenea τιμιώτερα poate avea loc numai dacă este solicitată de către parteneri ai căror caracter îndeplineşte condiţiile necesare acestei instruiri. Excluderea partenerilor de dialog necorespunzători nu are nicio legătură cu păstrarea secretului: lui Thrasymachos i se permite să asiste şi la continuarea discuţiei, Socrate nu i se va mai adresa însă acestuia. Discuţia purtată cu Thrasymachos se opreşte în anticamera aporetică a filosofiei, în timp ce, lui Glaucon şi Adeimantos, li se va indica şi τί ἐστιν al dreptăţii. Aşa cum am observat mai sus (cf. p.134 şi urm.), condiţionarea strictă de adresant sau factura esoterică a comunicării filosofice se impune şi faţă de ei: fiindcă nu sunt suficient de pregătiţi pentru a înţelege şi *τί ἐστιν* al Binelui, pe acesta nu îl vor mai afla.

Folosirea procedeului dramatic al schimbării partenerilor diferă semnificativ de cele două cazuri menţionate în *Banchetul*. În timp ce Polos şi Callicles din *Gorgias*, respectiv Glaucon şi Adeimatos din *Republica* sunt prezenţi încă de la începutul dialogului, Alcibiade pătrunde în cercul oaspeţilor abia după ce punctul culminant al cuvântărilor în cinstea lui Eros a fost deja atins prin discursul Diotimei – susţinut de către Socrate (*Banchetul*, 212c). Prin acea imagine pe care, îmbătat, Alcibiade o conturează despre caracterul lui Socrate, se va atinge însă un nou punct culminant al dialogului, tema deplasându-se de la esenţa lui Eros la manifestarea *eros*-ului filosofic în persoana lui Socrate.

Discursul lui Alcibiade este marcat în întregime de propriile sale experienţe. Despre autorul lui, aflăm că nu i-ar fi lipsit talentul pentru filosofie şi, de aceea, Socrate l-ar fi curtenit „erotic" pentru o perioadă. Însă firea sa nestatornică l-a împiedicat să se încredinţeze fără rezerve orientării filosofice a lui Socrate, iar în cele din urmă s-a sustras complet de sub influenţa lui. Alcibiade oferă, astfel, fragmente dintr-o

autobiografie filosofică care îl caracterizează ca pe cineva care, deşi ar fi avut vocaţia pentru filosofie, urmarea acesteia îi depăşise, în cele din urmă, puterile. Alcibiade este tânărul filosof care a înşelat aşteptările legate de el.

Acestui statut îi corespunde şi rolul jucat în cadrul acţiunii din *Banchetul*. El este cel sosit prea târziu, care nu a fost acolo de la început şi care, în consecinţă, ratase ceea ce este sublim, „iniţierea" în esenţa *eros*-ului pe care o oferă Diotima. Şi în viaţa reală, el a înţeles greşit „erotismul" socratic, interpretându-l ca interes sexual (*Banchetul*, 217c-219d, în special 218c).

Faptul că întocmai acel Alcibiade pe care, odinioară, Socrate îl pusese la o încercare în care s-a dovedit prea slab, începe acum să îl caracterizeze, constituie un exemplu de ironie dramatică subtilă a lui Platon. El relatează, desigur, multe amănunte corecte şi semnificative despre Socrate – care provin din amintirea exactă a unor trăiri. Atunci când trece însă la descrierea *λόγος*-urilor sale, distanţa care îl desparte de adevăratul Socrate devine evidentă. Alcibiade consideră că, iniţial, acei *λόγοι* par ridicoli prin analogiile lor cu fierarii, şelarii şi tăbăcarii. Trebuie să îi „desfacem" însă pentru a recunoaşte faptul că doar aceşti λόγοι au tâlc şi poartă înfăţişările cele mai divine ale virtuţii (*Banchetul*, 221d-222a).

Este evident la ce tip de λόγοι socratici se referă Alcibiade. El are în vedere acele discuţii de ocazie ale dialogurilor timpurii, care lucrează cu analogia *tehnică* şi urmăresc să deducă concluzii referitoare la acţionarea morală pornind de la cunoaşterea meşteşugarului (τεχνίτης). De acest tip de convorbire elenctico-aporetică aparţine şi schimbul de replici din *Banchetul* între Socrate şi Agathon, urmat de discursul tragediografului (199c-201c). Alcibiade pare să nu cunoască discursuri socratice de alt tip. Dialogul elenctic purtat cu Agathon reprezintă însă doar preludiul la sinteza unor discuţii de tip

complet diferit ale lui Socrate cu „Diotima", în cadrul cărora Socrate a avut parte de o instruire pozitivă, neîncifrată cu privire la *eros*. Alcibiade, cel ajuns prea târziu, nu ştie însă nimic despre asemenea discuţii. De aceea, el nu poate decât să evidenţieze analogiile cu şelarii şi tăbăcarii, respectiv faptul că trebuie să „desfacem" aceşti *λόγοι*. Totuşi, în momentul decisiv, el însuşi nu a reuşit să „desfacă" acele vorbe socratice adresate lui în intimitatea unei situaţii „erotice", deşi conţinuseră o trimitere evidentă la treptele frumosului expuse în discursul Diotimei (*Banchetul*, 218d-219a), fiindcă altminteri nu ar mai fi sperat la o dragoste trupească (219b-c), şi nici ulterior nu s-ar mai fi îndepărtat de acest maestru excepţional al „virtuţii" (ἀρετή).

Astfel, dacă interpretăm corect sosirea întârziată a lui Alcibiade ca opţiune dramatică deliberată şi purtătoare de mesaj, vom descoperi în „desfacerea" dialogurilor (adică în descifrarea trimiterilor obscure), fără îndoială, o maximă hermeneutică foarte pertinentă şi notabilă. Nu vom trece însă cu vederea nici faptul că autorul prezintă „desfacerea" ca hermeneutica celor care nu ştiu nimic despre acei λόγοι constructivi, ce conduc mai departe spre ἀρχαί. Figura lui Alcibiade nu atestă numai faptul că „desfacerea" a fost cunoscută pentru Platon, ci constituie un exemplu şi pentru faptul că, în viziunea sa, „desfacerea" nu poate izbuti în lipsa însuşirii prealabile explicite a conţinuturilor filosofice decisive.

(21) Ironia

Ironia constituie poate cel mai renumit mijloc de reprezentare literară a lui Platon. Urbanitatea, eleganţa şi nuanţarea tonului său ironic rămân neegalate în literatura universală, deloc săracă în ceea ce priveşte ironia, oferind o sursă inepuizabilă pentru delectarea cititorului cult.

Posibilitățile de întrebuințare ale ironiei sunt diverse: întreaga desfășurare a acțiunii poate fi determinată de ironie (precum în *Euthydemos*); unele figuri dramatice pot fi reprezentate complet într-o lumină ironică (e.g. Euthyphron sau Hippias); concursul unui oarecare personaj poate fi relativizat ironic prin intermediul contextului dramatic (așa cum tocmai am văzut cu Alcibiade în *Banchetul*); ironia se poate aplica și numai asupra unei singure reacții a unui personaj, a cărui reprezentare, de altfel, nu este dominată de ironie (să ne gândim, bunăoară, la lipsa de memorie a lui Adeimantos, când acesta uită de constrângerile care limitează discuția, *Republica*, 504a-c[109]).

Chiar dacă ironia este întrebuințată sub multiple forme[110], la Platon ea constituie totuși un mijloc de reprezentare literară cu o sferă de valabilitate redusă. De aceea, în acest punct este esențial să nu confundăm ironia platoniciană cu ironia romantică atotcuprinzătoare, un fenomen specific modernității. Ironia romantică nu se îndreaptă spre un anumit adversar, ci spre toate și toți, inclusiv – ba chiar în primul rând – spre poziția celui care ironizează; ea este, în esență, autoironie, și cea mai importantă funcție a ei este cea de a nu lăsa nimic ce s-ar putea sustrage ironiei. Pentru un romantic, nu trebuie să existe absolut nimic, care să fie scutit de la relativizarea ironică. La Platon, în schimb, este de la sine înțeles ca ironia să se oprească la ceea ce el numește domeniul „divin" al ființei eterne, respectiv în fața acelei *φιλοσοφία* „divine" care aspiră la comprehensiunea noetică a domeniului ființei eterne. S-a observat în repetate rânduri că atitudinea platoniciană față de lumea ideilor are un caracter eminamente religios[111]. Ironia reprezintă pentru el

---

[109] Cf. mai sus, p. 114 și *PSP* p. 307 și urm., cu n. 99.

[110] Nu voi încerca să ofer aici o inventariere completă – și cu atât mai puțin o evaluare „definitivă" – a problemelor legate de ironia platoniciană.

[111] Acest fapt este recunoscut și de exegeții de orientare „antimetafizică" evidentă; cf. e.g. G. Vlastos, *Platonic Studies*,

doar un mijloc de a induce această atitudine şi în cititor, subliniind absurditatea şi ridicolul atitudinilor adverse.

În lectura operelor platoniciene este, fără îndoială, important ca cititorul să fie înzestrat cu simțul ironiei. Totuşi, ironia nu trebuie considerată mijlocul central al instruirii, ci doar unul auxiliar. Concepția opusă poate fi întâlnită la exegeții care, pe de o parte, au recunoscut că rezolvarea aporiilor nu a putut fi, în dialogurile aporetice despre virtute, pentru Platon însuşi, incertă, pe de altă parte însă, nu au putut accepta ideea că autorul ar introduce „enigme" ce nu pot fi rezolvate fără să recurgem la alte informații – fie la filosofia sa orală, fie la doctrina virtuții din *Republica*. De aceea, ei au concluzionat că reprezentarea ironică trebuie fie suficientă în sine pentru reflectarea clară a mesajului platonician. Oricât de atrăgătoare ar părea însă interpretarea corespunzătoare, gândită până la capăt, relevă de fiecare dată faptul că rezolvarea problemelor lăsate deschise în operele timpurii necesită ceva mai mult decât o simplă corecție a judecăților şi atitudinilor greşite, conturate ironic în acele dialoguri. Un singur exemplu ar putea fi suficient. În *Hippias minor* se „demonstrează" teza că cel care comite o nedreptate în mod voluntar ar fi „mai bun" în comparație cu acela care o face involuntar. Partenerul de discuție al lui Socrate, Hippias (un personaj înfățişat cu ironie acidă), deşi contestă această teză falsă, nu poate obiecta, în fond, nimic împotriva raționamentului intenționat greşit al lui Socrate. Or, în acest caz, nu ne-ar putea folosi la nimic dacă am interverti, pur şi simplu, acele elemente care, în caracterizarea personajului, apar într-o lumină ironică, cât timp nu cunoaştem încă propoziția socratică: „nimeni nu greşeşte în mod voluntar". Dacă ştim deja, în schimb, această teză, toate paradoxurile dialogului se desființează fără mare greutate. Totuşi,

---

Princeton 1973, p. 397: „Could anyone say that Plato felt anything less than veneration for the Ideas?"

niciun pasaj din *Hippias minor* nu ne va releva această propoziție doar prin simpla soluționare a vreunei ironii. Pentru o lectură rodnică, cititorul trebuie să cunoască deja teza respectivă, altfel nu poate să înțeleagă dialogul. Exegeții „ironici" din zilele noastre dispun însă, de la bun început, în virtutea tradiției noastre culturale, de cunoștințele necesare – și doar din această cauză ei au impresia că ar fi extras-o „lipsiți de presupoziții" din dialog[112].

Nu ar fi trebuit niciodată să se omită că ironia constituie, la Platon, un mijloc de o importanță și cu o funcție limitată. Însuși faptul că, în dialogurile importante din perioada de mijloc, pierde teren, iar în opera principală, în *Republica*, este doar marginală, pentru ca în lucrări precum *Timaios* ori *Legile* să lipsească aproape cu desăvârșire, ar fi trebuit să ferească exegeții de supraevaluarea romantică a importanței sale.

(22) Mitul

Utilizarea modalității discursive „mitice" ne oferă posibilitatea unor comparații cu folosirea ironiei sub mai multe aspecte. Miturile platoniciene sunt la fel de celebre ca și ironiile; pentru cititorul receptiv, ele reprezintă, în aceeași măsură, un izvor de plăceri literare mereu reînnoite; formele și funcțiile lor sunt, și ele, multiple; iar în al patrulea rând, și miturile au fost, la rândul lor, la fel de supraestimate.

Deși mitul apare, la Platon, în opoziție clară cu λόγος-ul, nu se poate ignora faptul că, în unele cazuri, cu toată opoziția semantică evidentă, granița dintre cele două se șterge. Aceasta se observă deja în cazul unor mituri de proveniență străină. În dialogul care îi

---

[112] Cf. *PSP* p. 87 și urm.; și în privința celorlalte opere timpurii, am demonstrat insuficiența acelor interpretări care operează doar cu ironia. *Cf.* și Michael Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin–New York 1987.

poartă numele, Protagoras îşi pune auditorii în faţa unei alegeri între expunerea poziţiei sale sub formă de mit sau de λόγος (*Protagoras*, 320c). El însuşi este lăsat să decidă şi va începe cu forma „mai plăcută" a mitului. După ce a vorbit deja îndelung, sofistul va declara, la un moment dat, că de acum încolo nu mai doreşte să expună un mit, ci un λόγος (324d 6). Până la acest punct, cititorul atent a putut însă observa deja că mitul a trecut în λόγος de multă vreme (din 323a 5 sau poate chiar 322d 5), fără ca trecerea să fie marcant semnalată.

Dar Platon nu procedează diferit nici cu miturile sale. Povestea despre inventarea scrierii de către Theuth (*Phaidros*, 274c-275b) este înzestrată cu toate caracteristicile unui „mit": acţiunea se desfăşoară în timpuri îndepărtate; personajele sunt divinităţi, care intră în această acţiune prin discursurile lor; iar obiectul naraţiunii îl constituie o „născocire" preistorică divină, adică fixarea pentru toate timpurile a caracteristicilor esenţiale unui lucru. Totuşi, de îndată ce îşi termină de povestit istorioara, Socrate este mustrat de către Phaidros pentru născocirea acestui presupus λόγος (!) egiptean. Astfel, în ceea ce îl priveşte, Phaidros a şi desfăcut învelişul mitic al naraţiunii şi, în căutarea mesajului explicit, a identificat λόγος-ul din mit – un procedeu pe care, tacit, Socrate îl aprobă atunci când subliniază că, din partea sa, importă numai ca vorbele să corespundă stărilor de fapt (275b-c).

În acelaşi dialog găsim şi marele discurs despre Eros al lui Socrate, al cărui sâmbure – relatarea călătoriei atelajelor psihice umane şi a celor divine spre locul supraceresc (246a şi urm.) – constituie fără îndoială o povestire mitică. Discursul se autocaracterizează însă ca „demonstraţie" (ἀπόδειξις) a acelei teze că Eros a fost trimis de zei spre fericirea fără de seamăn a celor iubiţi şi a celor ce iubesc – o demonstraţie care nu îi va convinge pe aşa-zişii priceputi, în schimb, celor înţelepţi le va părea întemeiată (245c 1-2). Acest

indiciu cu privire la receptarea şi evaluarea diferită a discursului posterior nu este foarte dificil de interpretat. Platon se aşteaptă, pe de o parte, la cititori care sesizează doar miticul din povestire şi de aceea vor refuza să îi dea crezare, dar pe de altă parte, speră totuşi ca alţii să înţeleagă şi faptul că ceea ce nu este demonstrat nu numai că necesită demonstraţie, ci – aşa cum subliniază în special[113] – este şi demonstrabil; de aceea, ei se vor concentra asupra *λόγος*-ului din mit şi îi vor accepta mesajul. De altfel, „demonstraţia" tezei este inaugurată ca dovadă a nemuririi sufletului (245c 5-246a 2), realizată nu sub forma unei povestiri mitice, ci pe o cale strict conceptuală.

Am menţionat deja (p. 112 şi urm.) faptul că imaginea mitică a atelajului compus din trei părţi al sufletului îşi află justificarea în argumentele cărţii a IV-a din *Republica*. Astfel, din perspectiva mitului din *Phaidros*, ar trebui să calificăm *Republica* drept λόγος. Am observat însă (p. 126 şi urm.) şi că Platon trimite la opera sa principală chiar prin asemenea cuvinte: filosoful „închipuie frumoase cuvântări despre dreptate" (δικαιοσύνης πέρι μυθολογοῦντα, *Phaidros*, 276e 3). Într-adevăr, şi lucrarea din urmă comportă, ca proiect utopic în aşteptarea realizării sale, puternice valenţe mitice: numeroase aspecte sunt lăsate în grija fanteziei vii a creatorului şi nu pot fi controlate în baza experienţei precedente. Caracterul mitic al operei de căpătâi purcede însă mai ales din faptul că anumite puncte esenţiale, care în principiu ar fi demonstrabile, nu sunt demonstrate[114].

---

[113] *Phaidros*, 246a. Cu privire la acest pasaj, cf. şi p. 111 şi urm., de mai sus.

[114] În *Omul politic*, 304c 10-d 2 se vorbeşte despre o artă a discursului care convinge mulţimea „ştiinţific" (conform regulilor artei) „prin poveşti şi nu prin învăţătură" (διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς). Din aceasta, am putea deduce că, în viziunea lui Platon, toate modalităţile de influenţare prin limbaj, care nu acţionează prin instruire (*i.e.* instruire personală: scrierea rămâne, potrivit lui *Phaidros*, 275a 7, ἄνευ διδαχῆς), se subsumează conceptului *μυθολογία*. Rămâne, totuşi, problematic, dacă pasajul se aplică şi asupra

În acest sens, întregul proiect de filosofie a naturii din *Timaios* se califică drept un „mit verosimil" (29d, 68d, 69b), pentru că aici statutul ontologic al obiectului exclude posibilitatea justificării complete, respectiv siguranța completă a justificării.

În opoziție diametrală cu filosofia naturală din *Timaios* – care operează, în parte, cu noțiuni inedite și deosebit de dificile – se situează acele mituri despre lumea de dincolo, care ne relatează, asemenea narațiunilor religioase tradiționale, soarta de după moarte a celor drepți și a celor nedrepți. Și în acest context, Platon jonglează cu antiteza între mit și λόγος. Bunăoară, în introducerea mitului din *Gorgias*, Socrate spune că ceea ce urmează să prezinte va fi considerat de către Callicles drept mit, în opinia sa este însă un λόγος, deoarece este adevărat (*Gorgias*, 523a). Cu siguranță, nu trebuie să înțelegem acest enunț în sensul că Platon ar dori să susțină adevărul factic al acelei povestiri în baza căreia, în vremea lui Cronos și la începutul domniei lui Zeus, judecata asupra vieții umane fusese pronunțată încă în ultima zi a existenței terestre, judecătorii duceau încă, și ei, o existență terestră (532b-524a). Adevărul credinței în nemurire și cel al convingerii că soarta noastră din lumea de dincolo depinde de comportamentul nostru etic din lumea aceasta sunt însă deasupra oricărei îndoieli pentru Platon. Callicles nu știe însă nimic despre structura interioară a sufletului (cf. p.113 și urm.) și, prin urmare, nu cunoaște nici accepțiunea filosofică a dreptății derivată din această structură – la care Socrate face trimitere în 526c 3-4 –, motiv pentru care nu este capabil să sesizeze λόγος-ul din mit și îl va respinge ca pe „simplu" mit. Atitudinile diferite față de mitul lumii de dincolo – considerat un λόγος din perspectiva lui Socrate, dar numai un mit din cea a lui Callicles – corespund dublei aprecieri scontate a

---

dialogurilor: ele ajung în mâinile multora – ceea ce niciun autor nu poate –, dar nu vor să îi convingă pe cei mulți, ca mulțime (πλῆθος).

discursului despre Eros din dialogul *Phaidros* (cf. p. 147 şi urm.)[115].

Din perspectiva aceasta trebuie reconsiderată şi îndelung dezbătuta întrebare dacă mitul este, la Platon, subordonat λόγος-ului sau dacă, prin intermediul lui, se comunică un adevăr mai profund, inaccesibil pentru λόγος.

Această ultimă supoziţie, conform căreia mitul ar deţine un conţinut de adevăr mai înalt, se inspiră din sentimentele unor curente iraţionaliste moderne şi nu îşi găseşte sprijinul în propriile reflecţii ale lui Platon. Pe de altă parte, nu putem accepta nici subordonarea mitului faţă de λόγος, dacă prin aceasta va trebui să se înţeleagă că mitul nu ar fi decât un ornament mai mult sau mai puţin dispensabil, o simplă transpunere cu scop ilustrativ a judecăţilor la care s-a ajuns pe alte căi. Dacă, într-adevăr, aceasta ar fi fost concepţia lui Platon despre rolul mitului, cu greu i-ar mai fi acordat un spaţiu atât de vast în opera sa. Obiectivul final al filosofului îl constituie, bineînţeles, pătrunderea în adâncul realităţii pe calea dialecticii, ceea ce se desfăşoară în domeniul λόγος-ului argumentativ. El nu poate să renunţe însă nici la puterea psihagogică a mitului. Pe deasupra, imaginile şi naraţiunile sunt capabile să redea anumite stări de fapt pe deplin, în mod intuitiv, oferind o completare indispensabilă analizei conceptuale. În această ordine de idei, mitul se dovedeşte a fi o modalitate secundară de acces la realitate: cu toate că, din punct de vedere al conţinutului său, nu poate fi independent de λόγος, este în stare, totuşi, să aducă un asemenea aport excedent faţă de acesta, ce nu poate fi înlocuit de nimic altceva[116].

---

[115] Că Platon a fost conştient de faptul că unul şi acelaşi text poate fi înţeles în moduri diferite în funcţie de ascultători sau cititori, nu înseamnă, bineînţeles, că s-ar fi crezut în posesia unei tehnici literare, prin care să dirijeze cu precizie diferenţele de receptare. Referitor la acest cerc de probleme, a se vede mai sus, cap. 9-11 şi 19.

[116] În favoarea egalităţii de rang între mit şi λόγος pledează K. Gaiser, într-o tratare deosebit de echilibrată a problemei, în *Platone*

(23) Monolog şi dialog cu parteneri imaginari

Forma miturilor este discursul monologal. Ele sunt cele mai izbitoare dovezi pentru faptul că cel care conduce discuţia, o poate părăsi şi să adopte forma de μακρὸς λόγος. Cele mai lungi şi, din punct de vedere filosofic, cele mai importante două monologuri mitice, expunerea lui Timaios şi marele discurs despre Eros al lui Socrate din *Phaidros*, tratează predominant teme pe care, în sensul obişnuit al termenului, nu le putem clasifica drept „mitice" – ceea ce înseamnă că, sub pretextul mitului, cel care conduce discuţia renunţă la comunicarea dialogală şi trece la instruirea prin monolog.

Cealaltă modalitate de a părăsi dialogul o reprezintă dialogul intercalat în dialog. Nu mă refer aici la tehnica literară a dialogului cadru, folosită printre altele în *Phaidon* şi în *Euthydemos*, ci la întreruperea provizorie a discuţiei de către cel care o conduce şi angajarea unei persoane imaginare în aceasta, fie ca reprezentantul unei posibilităţi actuale, fie ca participant la convorbirea evocată, referitor la care suntem încredinţaţi că ar fi avut loc. Din punct de vedere formal, situaţia nu pare să însemne decât angajarea unui nou partener, care survine de atâtea ori în cadrul dialogurilor platoniciene. Însă, deoarece „persoana" cea nouă se deosebeşte, în mod evident, de celelalte, într-adevăr prezente la discuţie, în măsura în care ea nu are o individualitate proprie, fiind doar reprezentantul unei anumite poziţii sau mentalităţi, este uşor de recunoscut faptul că reprezintă o

---

come scrittore filosofico, Napoli 1984, pp. 125-152, în special pp. 134-136. Subordonarea mitului faţă de λόγος a fost susţinută, printre alţii, de G. Müller, *Die Mythen der platonischen Dialoge*, Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 32, 1963, pp. 77-92 (republicat în *Platonische Studien*, Heidelberg 1986, pp. 110-125). Bogată în observaţii valoroase este şi abordarea mai recentă a temei de către G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991 (în special pp. 17-74, cap. „Mito e poesia").

construcție mentală a conducătorului discuției, care, prin introducerea sa, păstrează forma dialogală, dar în fond suspendă convorbirea de până atunci, ca să o dirijeze în sensul dorit.

Această tehnică literară platoniciană nu a fost descrisă încă de nimeni, deși este deseori folosită, iar importanța ei pentru înțelegerea formei dialogale nu este nicidecum minoră. Dintre partenerii de dialog imaginari, profetesa Diotima este cea mai celebră. S-ar putea, desigur, să fi trăit odată la Mantinea o profetesă cu acest nume (câțiva arheologi chiar identifică un cap din marmură din secolul al IV-lea drept portretul ei); discuția lui Socrate cu Diotima este concepută însă, în mod evident, ca o continuare a dialogului purtat cu partenerul real, Agathon (cf. *Banchetul*, 201e). Fiindcă Socrate preia rolul pe care, până în acel moment, îl jucase Agathon, discuția va atinge un nivel superior la care, de altfel, nu ar fi putut accede în limitele credibilului. Deși acel discurs prin care participă la slăvirea lui Eros este, din punct de vedere al formei sale, unul dialogal (bineînțeles, numai până la 208b; după aceasta, „Diotima" va susține un monolog), în fond, Socrate prezintă o cuvântare individuală, așa cum au făcut-o și ceilalți participanți la rândul lor.

Puncte de vedere și rezultate semnificative sunt încredințate unui al treilea personaj anonim și în cartea a X-a a *Legilor*, când „atenianul" anticipează replicile și reacțiile ateilor, pentru a pune încă de acum bazele filosofice ale legii împotriva ἀσέβεια (893a și urm.). Similar, în *Protagoras*, Socrate îi lămurește pe reprezentanții anonimi ai mulțimii cu privire la adevăratul sens al hedonismului lor (*Protagoras*, 353a și urm.). Cel mai clar se indică însă despre terțul anonim din *Hippias maior* că este conceput ca mască a dialecticianului: acesta locuiește chiar în casa lui Socrate, și îi dezvăluie, îndată ce trece pragul (*Hippias maior*, 304d 4), o cale mai adecvată a tratării problemei, decât cea care poate fi urmărită împreună cu Hippias. În sfârșit, în *Phaidon*, Socrate ne comunică sub forma

unui „citat" lung (66b 3-67b 2), cum ar vorbi între ei (πρὸς ἀλλήλους) despre căutarea adevărului şi raportul între trup şi suflet „cei care sunt, în adevăratul înţeles al cuvântului, iubitori de cunoaştere".

Sensul filosofic al tehnicii dialogului inclus în dialog este dublu. Faptul că dialecticianul redă sub o formă dialogală şi ceea ce aduce în discuţie din tezaurul ideatic al propriilor sale realizări, fără concursul partenerului real, semnifică faptul că gândirea, în calitate de convorbire a sufletului cu sine însuşi, comportă un fundamental caracter dialogal: acea gândire care îşi revendică valabilitate intersubiectivă, trebuie să îndeplinească, în principiu, cerinţa de a se expune criticii şi de a ţine piept acesteia. De aceea, Platon înfăţişează până şi rezultatele atinse de către dialectician „acasă", în cadrul reflecţiei solitare, ca rezultate ale unor cercetări comune. În al doilea rând, din aceasta reiese şi motivul pentru care dialecticianul lui Platon – deşi gândirea sa îndeplineşte cerinţa apriorică a verificabilităţii intersubiective (dialogale) – nu este niciodată, din punct de vedere faptic, dependent de un partener şi de o situaţie anume în privinţa realizării unui anumit rezultat. În realitate, el introduce în discuţie judecăţile decisive deja gata formate; dacă i se pare oportun, le poate expune şi în lipsa vreunei contribuţii a partenerului său real, prezentându-le drept rezultate ale unor înţelegeri (ὁμολογίαι) prealabile, realizate cu un partener imaginar. El poate însă şi să le treacă sub tăcere, dacă aşa i se pare mai potrivit (cf. *Phaidros*, 276a 6-7).

(24) Caracteristicile dialogului platonician: ce înseamnă ele cu adevărat

În cele de mai sus, am adunat suficiente observaţii pentru a ne întoarce asupra listei pe care am oferit-o despre caracteristicile esenţiale ale dialogului platonician şi a pune problema înţelesului lor originar. Principalele puncte de reper în interpretarea formei

dialogale sunt oferite de critica scripturalității din *Phaidros*. Doar acest fir călăuzitor *platonician* ne poate asigura de evitarea promovării unor reflexe de gândire și prejudecăți moderne față de propriile intenții ale lui Platon.

Vom discuta acum, în ordine inversă, caracteristicile enumerate mai sus (pp.53-54).

(7) Trebuie să pornim de la acea realizare fundamentală conform căreia nicio scriere – și, prin urmare, niciun dialog platonician – nu este capabilă să se ajute singură în cazul unor atacuri. Dialecticianul sau filosoful se distinge, în schimb, tocmai prin capacitatea de a veni, pe cale orală, în ajutorul scrierilor sale. Cu aceste ocazii, el va expune „lucruri mai de preț" (τιμιώτερα), dovedind despre scrierile sale că sunt de o valoare (relativ) redusă. Dacă dialogurile lui Platon sunt, așadar, scrierile unui φιλόσοφος – ceea ce cu greu se va putea contesta –, atunci trebuie să își găsească acoperirea într-un întreg stoc de τιμιώτερα, care, în principiu, ar fi comunicabile și în scris, dar sunt omise în mod intenționat de către autor. Prin urmare, existența filosofiei orale în spatele dialogurilor se impune, într-o primă abordare, sub forma unei *concluzii* stringente, provenite din aplicarea criticii scripturalității asupra propriilor scrieri ale lui Platon. Aceasta se confirmă însă și prin dovada nemijlocită oferită de pasaje omisive. Interpretate în lumina criticii formei scrise, pasajele omisive transmit un mesaj cât se poate de clar. Prin intermediul lor, Platon nu spune nimic altceva decât că „această scriere este scrierea unui φιλόσοφος, care în viu grai ar putea argumenta mult mai precis tot ceea ce a expus aici, prin intermediul unor judecăți și teoreme, în comparație cu care cele scrise ar părea mai neînsemnate".

(6) Situația de bază reprezentată este întotdeauna situația βοήθεια. Ea oferă o metodă prin care se verifică dacă cineva este sau nu φιλόσοφος. De fiecare dată când se enunță o teză, ea este supusă fără

întârziere şi unui atac: autorul ei trebuie să demonstreze că poate să o susţină cu ajutorul unor argumente mai profunde. De o astfel de sporire calitativă a nivelului argumentativ, specifică structurii dialogurilor, nu este însă capabil decât unul singur: dialecticianul lui Platon, mereu acelaşi tip de personaj. Trecerea încercării filosofului nu reprezintă însă doar o problemă a capacităţii intelectuale (altfel, Protagoras şi Gorgias ar trebui să-şi poată ajuta λόγος-ul), ci depinde de cunoaşterea ideilor şi de priceperea în domeniul dialecticii platoniciene.

(5) Din aceasta, reiese şi motivul pentru care dialecticianul se dovedeşte mereu invincibil şi nu este niciodată asociat de autor, prin mici înfrângeri şi gafe ocazionale, partenerilor săi de factură mai modestă. El este cel care îi încearcă pe ceilalţi din perspectiva „lucrurilor mai de preţ" (τιμιώτερα); „cel care ştie" (εἰδώς, cf. *Phaidros*, 276a 5), căci a dobândit cunoaşterea ideilor; faţă de el, toţi ceilalţi sunt doar „oameni care prind învăţătura", în măsura în care nu se află în posesia filosofiei ideilor (μανθάνοντες, cf. *Phaidros*, 276a 5). Dialogurile reiterează mereu aceeaşi întâmplare: dialecticianul se află în căutarea „unui suflet pe măsură" (cf. *Phaidros*, 276e 6).

De altfel, invincibilitatea dialecticianului, care a iritat numeroşi cititori, nu reiese numai din desfăşurarea efectivă discuţiilor, ci se discută şi în mod direct: vorbele lui Socrate, observă Alcibiade, sunt *veşnic* biruitoare asupra *tuturor* (*Banchetul*, 214e 3-4); iar pentru a cunoaşte Binele, afirmă Socrate în *Republica*, dialecticianul trebuie să treacă prin toate obiecţiile fără greş (534c 1-3). Observăm, astfel, şi aici că, la Platon, imaginea teoretică a filosofului se află într-un acord deplin cu portretul literar al dialecticianului.

(4) Superioritatea principială a dialecticianului aduce cu sine şi faptul că este reprezentat discutând întotdeauna numai cu un singur partener[117]. În virtutea

[117] Se poate întâmpla, desigur, ca o anumită poziţie să fie asociată cu două *nume*: Glaucon şi Adeimantos revendică împreună, în

autorității sale, conducătorul discuției reușește să impună ca dezbaterea purtată cu acesta să se concentreze asupra unei singure teme. Dacă s-ar lua în considerare, în spiritul parității, simultan mai multe puncte de vedere, aceasta ar abate doar atenția de la diferența fundamentală între cel care a cunoscut deja „răsucirea sufletului" (ψυχῆς περιαγωγή, *Republica*, 521c 6, cf. 518 c8-d4) prin filosofia ideilor și cel care urmează încă să o facă. Distanța care desparte, în sens filosofic, partenerii individuali de dialectician trebuie să se conștientizeze, pas cu pas, în fiecare caz, nu pentru a-i umili, ci în vederea pregătirii lor pentru o posibilă transcendere. Poziții diferite de cea a filosofiei ideilor nu pot intra în dezbateri prolifice nici unele cu celelalte; din acest motiv, nu se întâlnește nicio fază a dialogului în care dialecticianul să se retragă pentru a lăsa în seama altora continuarea (încercarea lui Hippias din *Protagoras*, 347a-b, de a pune în discuție un al treilea λόγος, al său, pe lângă cele ale lui Protagoras și Socrate, indică limpede faptul că Platon evită această posibilitate nu în mod întâmplător, ci conștient: Hippias este refuzat).

Când dialecticianul se alătură unei dezbateri inițiate de alții, precum Socrate în *Cratylos*, el (și nu adversarii anteriori) este cel care va raporta una la alta părerile lor, pentru ca la urmă să le aplice măsura propriei sale poziții. Eroarea nu se măsoară cu altă eroare: „adevărata filosofie" reprezintă măsura tuturor părerilor divergente. Însă, fiindcă toți oamenii păstrează o oarecare amintire vagă despre ceea ce sufletului lor contemplase în stare incorporală, dar numai filosoful ideilor își amintește clar, cu toții

---

Republica, o apărare a dreptății din partea lui Socrate; Simmias și Cebes își expun, în *Phaidon*, împreună îndoielile referitoare la imortalitatea sufletului; Cleinias și Megillos reprezintă, amândoi, cultura dorică, a cărei bună orânduire politică (εὐνομία) „atenianul" încearcă să imite și să o depășească în *Legile*. Personajele gemene de acest tip nu susțin însă puncte de vedere independente, iar dialecticianului își adresează, cel mai adesea, argumentele doar unuia singur dintre ei, foarte rar ambilor simultan.

aspiră, măcar inconştient, la cunoaşterea sa. Astfel, în cele din urmă, partenerul de dialog va fi cel ce doreşte să discute cu dialecticianul şi nu invers. Acţiunea dialogurilor atestă mereu, mai mult sau mai puţin lămurit, acest fapt: în *Laches* şi *Charmides*, se caută maestrul potrivit, iar în *Banchetul*, Socrate devine, din iubitor, iubitul curtat. Dar mai ales intriga operei principale se roteşte în jurul indispoziţiei celorlalţi de „a da drumul" dialecticianului[118], fiindcă, în lipsa judecăţilor sale, nu ar putea avansa în domeniul problemelor care îi preocupă profund. Dialecticianul, în schimb, niciodată nu este dependent de un anumit partener de dialog: el poate să suspende discuţia şi să o dirijeze, cu ajutorul unui „partener" imaginar, în direcţia dorită.

(3) Dialogul are, aşadar, un *conducător* suveran al discuţiei. Deşi reprezentarea literară magistrală a lui Platon poate crea adesea impresia că Socrate s-ar subordona cu politeţe perfectă aşteptărilor partenerului său referitoare la decurgerea discuţiei, această aparenţă este păstrată numai din respect pentru bunele maniere; observaţia mai atentă relevă în fiecare caz că dialecticianul este cel care ţine în mână firul discuţiei. În *Protagoras*, el îi impune celebrului sofist propria sa metodă bazată pe întrebări şi răspunsuri scurte (cu privire la disputa metodologică, vezi 334c-338e), aşa cum, şi în *Republica*, el însuşi determină punctul până la care prietenii săi pot să îl preseze şi să îl „constrângă". Problema „stăpânirii" discuţiei se formulează chiar şi explicit: când Socrate îi reproşează lui Menon că „îi impune voinţa", ironia sa trimite, în mod evident, la ideea că acest privilegiu îi revine doar lui[119].

La Platon, nu întâlnim niciodată o discuţie între parteneri egali. Cu singura ocazie în care descrie

---

[118] Cf. mai sus p. 136 şi urm.

[119] *Menon*, 86d-e (cf. *PSP* p. 186 şi urm.); similar *Euthydemos*, 287d 6 (în ambele pasaje apare ἄρχειν = „a stăpâni"). Cf. şi *Protagoras*, 351e 8-11, 353b 4 (ἡγεμονεῖν = „a conduce").

întâlnirea unor bărbați de același format intelectual[120], în *Timaios*, autorul evită dialogul: Timaios susține în fața lui Socrate, Critias și Hermogenes un amplu monolog. Descrierea unei discuții între dialecticieni desăvârșiți ar trebui să reprezinte, de fapt, sarcina cea mai demnă de un autor înzestrat cu talentul lui Platon. Faptul că o astfel de discuție lipsește constituie o enigmă insolubilă pentru toți acei exegeți, care presupun că Platon ar fi intenționat să încredințeze scrierii întreaga sa gândire, și cu acest scop ar fi elaborat dialogul ca un tip de scriere autarhică. Enigma se luminează însă de la sine, dacă ne orientăm după critica scripturalității: o discuție între dialecticieni de același format intelectual ar trebui să se înalțe numaidecât până la acea teorie a principiilor pe care filosoful o rezervă ajutorului *verbal*. Bunăoară, dacă Timaios ar trebui să își susțină „mitul" în fața întrebărilor unui critic de talia lui Socrate, atunci s-ar vedea nevoit să expună, totuși, și acele „principii și mai înalte" pe care le omite cu atâta grijă din expunerea sa (53d); ba ar fi constrâns, eventual, să releve și esența Demiurgului, ceea ce nu se poate comunica „tuturor" (*Timaios*, 28c), adică în scris. Astfel, *Timaios* constituie singurul dialog în care nu avem un conducător al discuției: *acești* auditori nu au nevoie de „orientare". Acesta este însă și singurul dialog din care dezbaterea lipsește: o discuție dialectică între astfel de participanți la discuție nu s-ar adresa „tuturor".

(2) Comparația dialogului excepție, *Timaios*, cu celelalte opere evidențiază faptul că din acesta lipsesc descrierile pline de viață ale locului și timpului întâlnirii, cât și ale caracterelor individuale ale participanților. Aceasta nu poate fi o simplă întâmplare: așa cum se știe, în *Phaidon*, Socrate sugerează prietenilor să nu se preocupe de persoana sa, ci să își

---

[120] În *Parmenides*, *tânărul* Socrate se întâlnește cu *bătrânul* Eleat: sublinierea emfatică a diferenței de vârstă (*Parmenides*, 127b-c) ne impune să considerăm și aceasta o discuție între inegali.

îndrepte atenția doar asupra adevărului (91c). Această capacitate se câștigă, în mod evident, doar prin exercițiu îndelungat; continuarea dialogului relevă suficient de limpede că auditorii prezenți nu ar fi capabili de așa ceva. Cei ai relatării lui Timaios se situează însă la un nivel diferit: Platon nu lasă să se întrevadă aproape nimic din personalitatea lor, iar ceea ce prezintă, nu are nicio influență asupra desfășurării expunerii.

Abstracția de la caracteristicile individuale constituie, așadar, sarcina „celui care prinde învățătura". Datoria dialecticianului este însă alta: în căutarea partenerului de dialog pe măsură, acesta nu poate să nu ia în considerare circumstanțele particulare și caracteristicile individuale, în măsura în care ele îngreunează în moduri diferite angajarea fiecăruia în filosofare. Obiectivul „retoricii" fundamentate filosofic este cel de a oferi fiecărui suflet „cuvântările" potrivite (*Phaidros*, 277b-c). Dialogurile ilustrează tocmai această capacitate a dialecticianului.

Caracterele prezentate în dialoguri sunt, de regulă, „pestrițe" (*Phaidros*, 277c 2); i.e. suflete neechilibrate pe care filosofia nu le-a purificat încă suficient. Căutând *λόγοι* corespunzători acestora, dialecticianul nu se mișcă în domeniul năzuințelor sale propriu-zise, cel al cunoașterii pur conceptuale (*Republica*, 511b-c), care înalță până la principiu, iar de acolo reconduce la diversitatea ideilor.

Astfel, sublinierea emfatică a unicității și individualului în cadrul dialogurilor nu evocă doar cerința dedicării întotdeauna personale, realizate în condițiile anumitor insuficiențe și limitări de caracter, „adevăratei filosofii". Pe lângă aceasta, ne atrage atenția și asupra faptului că simpla individualitate reprezintă ceva ce, în favoarea cercetării impersonale a adevărului, concentrate exclusiv asupra realității (ὄντα), filosofia ne va ajuta să depășim. În sfârșit, ea trimite și la circumstanța că, în scrierile sale, Platon a urmărit să înfățișeze fazele *premergătoare* acestei

cercetări strict dialectice a adevărului, rezervând cercetarea însăşi activităţii filosofice orale.

(1) În consecinţă, faptul că, în operele sale, Platon înfăţişează *conversaţii*, nu poate să însemne că rezultatele filosofice nu ar putea fi atinse decât prin dialogul cu ceilalţi – dialecticianul ajunge deseori mult mai departe pe calea discuţiei purtate cu personaje imaginare, adică cu sine însuşi, decât cu partenerii săi reali[121] –, nici că dialogul ar reprezenta singura formă legitimă a comunicării rezultatelor şi judecăţilor filosofice: Timaios poate angaja şi argumentarea continuă. Nu este însă decisivă nici existenţa dialogală ca formă de viaţă, fiindcă întocmai comuniunea sau convieţuirea filosofică, despre care se vorbeşte în *Scrisoarea a VII-a* (συνουσία, συζῆν), constituie ceva ce nu poate fi redat în cadrul dialogului. Faţă de acele concepţii moderne ce pun în evidenţă procesul dialogului în sine, la Platon însuşi este importantă reprezentarea *înţelegerii* (ὁμολογία) atinse prin dialog. Valoarea înţelegerii elaborate în comun este asigurată de prezenţa figurii superioare a dialecticianului care cunoaşte „adevărul" despre obiectul în cauză. S-ar putea ca justificarea finală să lipsească, însă rezultatul înţelegerii la care participanţii dialogului ajung sub îndrumarea lui „Socrate", a „oaspetelui din Elea" sau „atenianului", nu reprezintă vorbăria goală a unor persoane care – fără responsabilitate faţă de adevăr – adoptă astăzi o poziţie oarecare, iar mâine alta. În operele sale, Platon urmărise reprezentarea literară a înţelegerii *responsabile*. Rezultatul la care dialecticianul ajunge împreună cu partenerii săi este cel cu privire la care oamenii rezonabili *ar trebui* să cadă de acord. Ascunderea în spatele opiniilor şi judecăţilor personajelor sale pentru a rămâne, astfel, „anonim", prezintă o atitudine într-atât de străină lui Platon, încât ar trebui să îl considerăm mai curând un dramaturg neobosit al înţelegerii *corecte*, menite să îi

[121] Ceea ce nu afectează cu nimic fundamentalul caracter dialogal al gândirii – dialog al sufletului cu sine însuşi. Vezi, mai sus, pp. 55 şi 153.

servească drept model cititorului său. Prin dirijarea acțiunii și a simpatiilor noastre, el poate indica – precum în *Gorgias* sau în *Phaidon* – atât de explicit ce anume este corect, încât, sub acest aspect, dialogurile nu lasă nimic de dorit. Dacă s-ar mai vorbi, în această privință, despre „comunicare indirectă", aceasta ar oferi, eventual, o poziție sustenabilă din punct de vedere formal, însă din perspectiva conținutului unul foarte derutant. Posibilitățile genului dramatic nu servesc, la Platon, maxima ambiguitate posibilă[122], ci conduc cititorul, prin pași adesea ambigui, la rezultate clare[123] și la certitudinea că, deși justificările suplimentare și reducția la „principiile și mai înalte" deocamdată lipsesc, ele sunt atât necesare, cât și posibile.

(25) Cum și de ce s-a înțeles greșit forma dialogală

Aruncând o privire retrospectivă asupra teoriei moderne a formei dialogale (vezi, mai sus, pp. 63-69, în special p. 65), care îi atribuie sarcina rezervată filosofării orale, observăm că aceasta nu este doar neplatoniciană în sensul că nu se poate sprijini pe nici un pasaj din opera lui Platon (cf. p. 66), ci și antiplatoniciană în măsura în care încalcă atât spiritul, cât și litera criticii scripturalității și ignoră deliberat trimiterile constante și explicite ale autorului la filosofia orală a principiilor.

---

[122] În treacăt fie notat că nici dialogurile aporetice nu abundă numai în echivocuri, ci pot fi cât se poate de categorice în respingerea părerilor greșite și eronate.

[123] Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1971, vol. 19. – *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Române 1963, p. 471: „Căci din dialogurile sale se desprinde filosofia lui în chip cu totul clar. [...] Deosebirea de păreri care se produce este examinată, examen din care reiese un rezultat ca adevărat."

Teoria modernă a dialogului reabilitează scrierea contra criticii platoniciene a scripturalității și, în ultimă instanță, o prezintă drept egalul oralității sub aspectul decisiv al comunicării „lucrurilor mai de preț" (τιμιώτερα) ale filosofului.

Reabilitarea dialogului scris se realizează însă doar cu ajutorul unor metafore. „Căutarea" autonomă a cititorilor nu este echivalentă cu ceea ce Platon afirmă despre dialecticianul care își alege un „suflet pe măsură" (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, *Phaidros*, 276e 6) pentru filosofare: aceasta semnifică o alegere activă, în timp ce în cazul dialogului nu este vorba decât despre faptul că unii cititori vor pune deoparte cartea plictisiți, alții nu. Or, în acest fel, nu se asigură niciun statut special dialogului (afirmația este la fel de valabilă, bunăoară, și pentru statisticile bursiere). Sau, dacă luăm în considerare cazul în care dialogul va fi, totuși, citit de cineva nepotrivit și va „tăcea", „ascunzându-și" stratul mai profund de semnificații – și aici, este vorba doar de o metaforă care explică simplul fapt că nu fiecare cititor va înțelege toate aspectele de sens ale operei. Similar, faptul că dialogul ar „răspunde" și, așa cum se afirmă, și-ar acorda singur „ajutor", nu reprezintă cu nimic mai mult decât o metaforă a înțelegerii progresive în timp a cititorului. Nici aceasta nu diferă cu nimic de situația celorlalte forme de întrebuințare ale scrierii.

Atunci când vorbește despre alegerea partenerului, posibilitatea suspendării dialogului și cea a tăcerii, sau despre „acordarea de ajutor", Platon nu se referă la ceva ce se întâmplă cu λόγος-ul filosofului pe parcursul receptării, și la care acesta s-ar raporta pasiv, ci la modalități comportamentale cu ajutorul cărora dialecticianul determină în mod activ discuția. Astfel însă, interpretarea metaforică a fenomenelor amintite se elimină. Încercarea de a reabilita orice fel de întrebuințare a scrierii – de exemplu, propriile sale dialoguri – împotriva criticii scripturalității, nu ar avea sens din perspectiva lui

Platon, fiindcă el îi opune scrierii – luate în considerare la modul general – activitatea filosofică orală, nu dialogul scris, despre care se crede că ar deține o poziție privilegiată. În accepția sa, o astfel de poziție nu există: *nicio* carte nu poate să ofere răspunsuri noi la întrebările noi odată ce textul este fixat și „nu răspunde decât un singur lucru, mereu același" (*Phaidros*, 275d 9).

Ideea statutului special al dialogului nu numai că nu este sprijinită de reflecțiile *platoniciene* referitoare la întrebuințarea filosofică a scrierii, ci se arată a fi deosebit de problematică și în privința *lucrului în sine*. Conform teoriei moderne a dialogului, acesta ar prezenta singura excepție de la critica scripturalității. Îndată ce acceptăm însă interpretarea metaforică, va ieși la iveală faptul că și pentru multe alte forme ale scrierii este valabilă judecata conform căreia „își aleg singure cititorii", pentru că „tac" în fața celor nepotriviți și „nu răspund întotdeauna același lucru" dacă li se pun întrebări. Cine ar putea contesta însă aceste însușiri (metaforice) în cazul liricii lui Hölderlin, al operelor lui Dostoievski sau Umberto Eco, al romanului pastoral al lui Longos, al dramelor lui Euripide sau cel al profundei lucrări istorice a lui Herodot[124]? I-am putea menționa, în această ordine de idei, și pe Theognis și Pindar, care declară explicit că mesajul autentic al versurilor compuse de ei nu va putea fi înțeles decât de cei suficient de pregătiți[125]. Dacă interpretarea metaforică ar fi legitimă, orice creator de opere „active" ar trebui să treacă, deodată, drept filosof, iar critica scripturalității și-ar pierde

[124] Exegeții caracterizează pe bună dreptate o întreagă serie de autori în termenii pe care interpretarea modernă a lui Platon ar dori să le rezerve dialogului. Am adunat, în acest sens, câteva exemple în *PSP* p. 359, n. 40 (completate în *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, ediția a 3-a: 1992, p. 448, n. 40).

[125] Theognis 681-682; Pindar, *Ol.* 2.83-86. Cf. Gregory Nagy, „Homerische Epik und Pindars Preislieder. Mündlichkeit und Aktualitätsbezug", în Wolfgang Raible (coord.), *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit"*, Tübingen 1988, pp. 51-64, în special 52-53.

înțelesul critic, de vreme ce ar exista mai multe excepții de sub regulă decât cazuri standard.

Şi Platon sperase, fără îndoială, la cititorul „pe măsură" – ca şi mulți alți poeți şi scriitori nedemni, în opinia sa, de titlul φιλόσοφος. Nu încape îndoială nici cu privire la faptul că şi el întrebuințase „comunicarea indirectă", indicând anumite informații doar cu ajutorul trimiterilor – dar şi prin aceasta se include într-un cerc de care aparțin şi nefilosofi. Critica scripturalității precizează însă explicit că filosoful se deosebeşte de ceilalți autori tocmai prin raportarea sa față de scriere. În calitate de φιλόσοφος, Platon abandonează practica uzuală în măsura în care, în mod deliberat, nu îşi încredințează toate ideile scrierii, nici măcar sub o formă încifrată, ci rezervă „lucrurile mai de preț", ce țin de teoria principiilor, comunicării orale, capabile să vină în ajutorul operelor scrise. Tehnicile „comunicării indirecte" rămân însă, în cazul lui, mijloace subsidiare ale comunicării filosofice, în principiu inadecvate să substituie instruirea esoterică orală, deoarece, prin intermediul lor, nu se ajunge la acea „claritate şi siguranță" a cunoaşterii pe care filosoful le atinge în convorbirea dialectică.

Revenind asupra metaforelor expresive ale lui Wittgenstein din *Însemnările* sale (cf. pp. 64-65), Platon nu a respins posibilitatea de a pune asemenea „broaşte" la uşile „camerelor" sale pe care să nu le poată sesiza şi deschide decât anumiți cititori. Nu s-a mulțumit însă cu acest gen de siguranță, adoptată de Theognis, Wittgenstein şi până azi: pe lângă „broaştele" sale, el a plasat în fața uşilor şi plăci indicatoare, ce semnalează deschis şi fără „înțelesuri secrete" că, dincolo de „camerele" dialogurilor mai există şi alte încăperi în care va ajunge doar cel pregătit să suporte truda „drumului mai lung" al dialecticii orale.

În sfârşit, trebuie să ne întrebăm de unde provin neînțelegerile conturate mai sus care acum, treptat, îşi cedează locul unei noi imagini formate despre Platon.

Ele au fost favorizate de înclinația – larg răspândită și de înțeles, dar în ultimă instanță naivă – adaptării clasicilor la spiritul propriei noastre epoci. Or, fiindcă, în modernitate, începând cu Iluminismul, s-a impus în mod decisiv ideea comunicării nerestricționate a cunoașterii, iar modelul esoteric nu mai reprezintă o posibilă opțiune, s-a urmărit identificarea acestei atitudini și la Platon. Din această perspectivă, se explică incapacitatea generală din secolele XIX-XX de a lua în serios critica scripturalității, aplicând-o inclusiv asupra dialogurilor.

În privința problemelor de amănunt, neînțelegerile au fost sprijinite de prejudecățile tenace împotriva poziției adverse. S-a crezut, în acest sens, că atenția acordată unei teorii platoniciene a principiilor ar conduce la „deprecierea" dialogurilor, la un Platon „dogmatic" sau o „doctrină secretă". „Deprecierea" provine însă, așa cum am văzut, de la Platon însuși, iar noi, oricum, nu am putea să o adoptăm, deoarece nu cunoaștem filosofia sa orală sub forma originală. De ce ar fi fost Platon mai dogmatic în dezbaterea orală a principiilor decât, bunăoară, în domeniul teoriei sufletului, așa cum o cunoaștem în dialoguri, rămâne o enigmă. Iar de o doctrină secretă nu trebuie să ne temem: Platon însuși considera ideile sale despre principii nu secrete (ἀπόρρητα), ci „de necomunicat înainte de vreme" (ἀπρόρρητα, cf. p. 106). Deoarece prejudecățile obișnuite au împiedicat înțelegerea acestei distincții platoniciene, în cele ce urmează, vom încerca să o expunem mai elaborat.

(26) Diferența între esoterism și secretizare

Scriitura filosofică platoniciană nu poate fi înțeleasă pe deplin până când nu vom fi înțeles diferența între esoterism și secretizarea. Această distincție poate fi elucidată printr-o comparație între *Scrisoarea a VII-a* transmisă sub numele lui Platon și

tradiția pitagoreică referitoare la profanarea anumitor doctrine ale societății respective.

Aristotel și Aristoxenos atestă faptul că păstrarea secretului caracterizase pitagoreicii timpurii[126]. Mai târziu, se povestește că un membru al societății, cu numele de Hippasos (sau Hipparchos), ar fi rupt tăcerea, punând o descoperire matematică a lui Pitagora la dispoziția tuturor. Reacția societății a constat în excluderea lui Hippasos și în pregătirea unui mormânt pentru acesta: de la acel moment, pentru ceilalți pitagoreici, el era „mort". Iar ca pedeapsă pentru greșeala sa o divinitate a permis, în cele din urmă, să se înece în mare[127].

Indiferent dacă această istorisire are un sâmbure de adevăr sau nu, ea relevă, în orice caz, ce anume implică păstrarea secretului. Divinitatea aplicase pedeapsa corectă: aceasta nu poate însemna decât că pitagoreicii se aflau sub un jurământ de a nu profana cunoașterea lor comună (în lipsa unui legământ religios, zeii nu ar fi trebuit să se acționeze). Cât timp încă puterea politică a societății era neînfrântă, excomunicarea trădătorului prin decretarea morții sale trebuie să fi reprezentat o sancțiune suficientă. Motivul excomunicării nu implica însă nicidecum vreo grijă pentru receptarea adecvată a cunoașterii secrete. Ea era o teoremă matematică; un conținut ce poate fi, prin excelență, comunicat fără a ține seama de dispoziția interioară a receptorului. Ceea ce îi interesa în primul rând, nu era, de fapt, altceva decât privilegiul cunoașterii. De aceea, nu este de mirare că lui Hippasos i reproșau și simpatii democratice[128]: cel care a profanat cunoașterea ce conferă privilegii trebuie să fie, în mod evident, un element ce destramă puterea societății.

---

[126] Aristotel fr. 192 Rose, Aristoxenos fr. 43 Wehrli.

[127] Hermann Diels–Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I[6], p. 108 (= *DK* 18.4).

[128] Iamblichos, *De vita pythagorica* 257 (= *DK* 18.5).

Să comparăm acum cu aceasta atitudinea specifică *Scrisorii a VII-a.* (Dacă această scrisoare este sau nu autentică, nu prezintă, în acest context, mai mult interes decât problema veridicității istorice a relatărilor despre Hippasos: nu urmărim decât o lămurire a deosebirii între două atitudini adesea confundate pe nedrept.)

Lui Dionysios nu i se reproşează că ar fi încălcat un jurământ. Platon nu cere pedeapsa zeilor asupra lui şi nici nu se gândeşte să îi şteargă amintirea în cercul prietenilor săi filosofi şi cei politici de la Academie şi din Siracuza. Dimpotrivă, autorul face chiar anumite observații pozitive la adresa acestuia şi refuză să sprijine războiul împotriva sa (338d 6, 340a, 350c-d). Se formulează însă un alt reproş, deosebit de grav, pentru că a fost în stare să răspândească într-o carte ceea ce aflase în cadrul instruirii personale despre obiectivele finale ale activității filosofice platoniciene. Motivul său nu a putut fi decât „ambiția deşartă" (344e 2); spre deosebire de Platon (344d 7), el a dovedit că nu resimte niciun respect față de temele tratate şi nu s-a sfiit să răspândească lucruri care nu pot fi înțelese decât în urma unor pregătiri filosofice îndelungate, deoarece, fixate în cadrul unor formule, sunt cele mai expuse neînțelegerii şi distorsionării de către cei nedeprinşi cu filosofia sau chiar de răuvoitori. Aşadar, nu de puterea şi influența Academiei se arată Platon preocupat; ceea ce îl afectează este înțelegerea greşită a năzuințelor sale filosofice şi posibilitatea deprecierii unor lucruri a căror valoare obiectivă i se pare certă. Reacția față de publicarea de către Dionysios a unor fărâme din filosofia sa orală exprimă nu o indignare de sorginte morală, ci o dezamăgire umană profundă.

Contrastul dintre cele două atitudini poate fi surprins foarte precis: *secretizarea* se bazează pe constrângere. Cine încalcă tăcerea, rupe jurământul făcut şi se expune sancțiunilor grupului din care face parte. Prin secretizare, se urmăreşte păstrarea cunoaşterii privilegizante în posesia grupului pentru a menține

puterea sa: cunoaşterea secretizată constituie, prin urmare, un mijloc pentru atingerea scopului.

Esoterismul reprezintă o poruncă a raţiunii, nu rezultatul constrângerii grupului. Cel ce trece peste interdicţia esoterică, nu este supus niciunei sancţiuni; el nu dăunează comunităţii, ci lucrului vizat: receptată greşit, în lipsa pregătirii corespunzătoare, filosofia principiilor – gândirea cea mai bogată în presupoziţii – nu îşi poate manifesta efectele pozitive. Cunoaşterea filosofică nu reprezintă un mijloc în atingerea vreunui scop, ci un scop în sine şi, de aceea, ar trebui să fie transmisă cu precauţia necesară, şi nu răspândită mecanic. Într-un cuvânt: esoterismul se raportează la obiect, iar secretizarea la putere.

Totuşi, din perspectiva secolului al XX-lea, această deosebire ar putea părea nesemnificativă: s-ar putea insista asupra faptului că, de fapt, în ambele cazuri se impune o atitudine restrictivă faţă de răspândirea cunoştinţelor. Optica unilaterală a secolului XX nu poate fi însă decisivă în aprecierea lui Platon. Convingerea noastră modernă, în baza căreia ar fi de dorit ca întreaga cercetare şi cunoaştere să se propage în lipsa oricărei restricţii, apare ca un fenomen istoric mai recent: ea s-a impus definitiv abia în secolul al XVII-lea şi în epoca următoare a Iluminismului şi credinţei în progres. *Scrisoarea a VII-a* consideră, în schimb, inoportună comunicarea lipsită de distincţii a filosofiei orale platoniciene (341e 1-2). Concordanţa cu perspectiva criticii formei scrise este evidentă (*Phaidros*, 275e 1-3). Ar fi, aşadar, complet anistorică retroproiectarea opţiunii moderne în favoarea publicităţii principiale a cunoaşterii asupra lui Platon. Prin eliminarea poziţiei respective, diferenţa între cele două forme ale comunicării „restrictive" devine însă cu atât mai importantă. Iar dacă, în cele din urmă, luăm în considerare şi importanţa pe care libera opţiune raţională o deţine în gândirea lui Platon, nu vom ezita să atribuim o semnificaţie fundamentală diferenţei dintre esoterism şi secretizare.

(27) Accepţia platoniciană a filosofiei şi obiectivul dialogurilor

Tendinţa de asimilare cu orice preţ a lui Platon cu schematismele gândirii moderne nu s-a oprit nici în faţa accepţiunii sale a filosofiei. Astfel, numeroşi exegeţi au încercat să descopere la el infinitismul romantismului german. Potrivit acestei interpretări, filosofia ar însemna, în accepţie platoniciană, o continuă aflare pe drum a gândirii, o veşnică aspiraţie şi căutare, ce nu îşi atinge, desigur, niciodată scopul definitiv; filosoful nu ar avea nimic de transmis ce să nu pună imediat sub semnul întrebării; tezele filosofice ar fi mereu provizorii, iar adevărul filosofic, întotdeauna revocabil.

Astăzi se ştie însă, în primul rând din lucrările sistematice şi istorice ale lui Hans Krämer şi Karl Albert, că aceste reprezentări nu corespund deloc accepţiunii platoniciene a filosofiei[129].

În cadrul întregii sale opere, autorul prezintă dialectica nu ca viziunea utopică, ireală a unei modalităţi de cunoaştere supraumane, ci ca o posibilitate reală sau drum ce poate fi străbătut spre un obiectiv accesibil. Ajuns la acesta, la „sfârşitul călătoriei" sale, sufletul îşi găseşte liniştea după truda căutării (*Republica*, 532e). Obiectivul este Ideea de Bine, cognoscibilă intelectului (νοῦς) uman, după cum şi corespondentul ei din tărâmul sensibil, soarele, i se arată ochiului omenesc (*Republica*, 516b, 517b-c). Cunoaşterea principiilor îi revine divinităţii şi, dintre oameni, celui apropiat de aceasta, i.e. filosofului (*Timaios*, 53d). Atingerea obiectivului în acelaşi timp ontologic şi etic al omului, „asimilarea la divinitate"

---

[129] Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982; Idem, „Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung", în *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, 1988, pp. 583-621; Karl Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, St. Augustin 1989.

survine, prin urmare, în cunoaşterea principiilor şi ideilor (*cf. Republica*, 500c, 613b, *Theaitetos*, 176b, *Phaidros*, 253b, *Timaios*, 90d, *Legile*, 716c). Cunoaşterea ideilor oferă ştiinţă durabilă, ἐπιστήμη, care, la rândul ei, „leagă" ceea ce este corect „printr-o cântărire a cauzelor" şi îl face durabil (*Menon*, 98d), ferindu-l de îndoielile şi reformulările necontenite. Asimilarea la divinitate nu anulează, bineînţeles, diferenţa ontologică între om şi divinitate. Diferenţa aceasta nu constă, totuşi, în faptul că omul nu ar putea ajunge la cunoaşterea decisivă a ideilor şi a principiului (tocmai despre atingerea obiectivului se vorbeşte în *Banchetul*, 210e, *Phaidros*, 249c şi *Phaidon*, 107b), ci în menţinerea numai temporară a omului la cunoaşterea specifică a esenţei Divinităţii şi alunecarea sa neîncetată la preocupările derizorii. De aceea, Eros întruchipează însăşi esenţa filosofiei: cu toate că atinge obiectul aspiraţiei sale, acesta îi scapă numaidecât din nou (*Banchetul*, 203e)[130].

Discursul filosofic rămâne întotdeauna expus pericolului înţelegerii greşite – aşa cum atestă dialogurile în repetate rânduri. Cunoaşterea ideilor nu poate fi forţată. Obiectele cunoaşterii sunt foarte diferite: realităţile incorporale, „cele mai importante şi mai demne de cinstire", sunt de rang ontologic superior şi mai dificile cunoscut (*Omul politic*, 285d 10-286b 2). De asemenea, şi în acest domeniu există diferenţe de rang (*Republica*, 485b 6): conform parabolei peşterii, dificultatea cunoaşterii sporeşte odată cu apropierea ontologică de vârf (*Republica*, 515c 4-517b 7). Cu cât mai aproape ajunge gândirea de anevoioasa cunoaşterea a principiilor, cu atât mai puţin se poate conta pe o comunicare nestingherită. Pe deasupra, scrierea nu atinge niciodată gradul de „claritate şi siguranţă" al cunoaşterii indispensabil dialecticianului tocmai în domeniul cercetării de *ἀρχαί*.

---

[130] Cf., referitor la aceasta, K. Albert, *op. cit.*, pp. 20-30, în special 27.

De aici, Platon conchide că filosoful procedează corect evitând să îşi încredinţeze în totalitate ideile scrierii. Motivul ascunderii îl constituie responsabilitatea faţă de cauza „divinei" filosofii. De vreme ce apelează la intelectul celui care scrie (*Phaidros*, 276b-c, cf. *Scrisoarea a VII-a*, 343a, 344c-d), Platon are în vedere o alegere liberă: şi ceea ce se omite ar fi, în principiu, comunicabil – chiar şi sub formă scrisă. Din punct de vedere al conţinutului, acesta ar fi „lucrul mai de preţ"; justificările sprijinite pe nişte „principii şi mai înalte".

În consecinţă, dialogurile nu urmăresc să ofere o prezentare completă a filosofiei platoniciene. Ele nu denotă nici măcar stadiul mereu actual al gândirii sale. Ceea ce redau constituie, totuşi, ceva nepreţuit de valoros: operele lui Platon ne indică noi căi ale filosofiei, căutate şi străbătute de indivizi supuşi aceloraşi greşeli şi limitări cu ale noastre. Datorită reprezentării literare deosebit de vii care le caracterizează, dialogurile exercită o forţă protreptică, de orientare spre filosofie, inegalabilă. Protrepticul nu este însă totul, fiindcă trăim nu doar aspiraţia spre şi o înălţarea la filosofie, ci asistăm şi la parcurgerea unor paşi semnificativi în drum spre principii. Exortaţia la filosofare nu poate fi separată de această dezbatere a temelor esenţiale, deoarece întocmai gravitatea obiectuală a „lucrurilor mai de preţ" exercită cel mai puternic efect protreptic. Aşadar, şi acestea trebuie să fie cumva semnalate, chiar dacă luând în considerare acele limitări pe care critica scripturalităţii le impune întrebuinţării filosofice a scrierii.

Într-un cuvânt, dialogurile se cuvin citite ca fragmente ale filosofiei lui Platon, cu caracter de trimitere. Trebuie să avem, desigur, în vedere şi importanţa esenţială a formei pentru conţinut. Dialogurile trebuie citite, prin urmare, ca *drame*: în calitate de piese literare cu acţiune comprehensivă şi o distribuţie bine gândită a personajelor. Acţiunea indică, de fiecare dată, că instruirea filosofică nu este ceva ce ar sta la dispoziţie după bunul plac, aşa cum

stă o marfă la dispoziție oricărui cumpărător, ci receptorul se poate împărtăși din aceasta numai în funcție de maturitatea sa intelectuală și morală. În al doilea rând, din acțiunea dialogului reiese și faptul că numai un singur tip de personaj, reprezentatul filosofiei ideilor este capabil să ridice nivelul de argumentare prin „acordări de ajutor" succesive, trecând încercarea filosofului. De aici, rezultă și mereu aceeași constelație de personaje, niciodată plictisitoare: dialecticianul, în posesia unui avans filosofic de neegalat, este confruntat cu personaje puțin talentate sau extrem de talentate, care, în orice caz, au încă nevoie de progres și dezvoltare. Dialecticianul trebuie să îndeplinească rolul conducătorului discuției în condițiile acestui dezechilibru, orientându-și partenerii spre înțelegeri (ὁμολογίαι) corespunzătoare nivelului de cunoaștere al acestora. Claritatea acestei constelații de personaje ne garantează ca înțelegerile elaborate să nu fie arbitrare ori irelevante, ci exemplare – cele mai bune care au putut fi atinse în condițiile date. Astfel, rezultatul stabilit în cadrul acelei înțelegeri la care se ajunge în urma unor ocolișuri trebuie luat în serios și considerat un indiciu referitor la mesajul auctorial. Cu aceeași seriozitate trebuie însă tratate și pasajele omisive, care nu au rangul unor simple observații *a parte*, ci sunt intercalate în desfășurarea acțiunii determinând structura: ele ne atrag atenția asupra faptului că cel care conduce discuția ar putea orienta și spre alte înțelegeri, mai profunde.

Dialogurile ne trimit, prin tehnica lor literară consecvent aplicată, la filosofia orală a lui Platon și tocmai prin aceasta se dovedesc a fi, în sensul criticii scripturalității, operele unui *φιλόσοφος*.

Bibliografie

Albert, Karl: *Über Platons Begriff der Philosophie* (Beiträge zur Philosophie I), St. Augustin 1989.

Baudy, Gerhard J: *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik* (Beiträge zur klassischen Philologie 176), Frankfurt a.M. 1986.

Cerri, Giovanni: *Platone sociologo della communicazione*, prefazione di Bruno Gentili, Milano 1991.

Cherniss, Harold: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, ediția a 2-a: 1946.

„'Derveni-Papyrus': Der orphische Papyrus von Derveni", în *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982, după p. 300.

Diels, Hermann/Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, în greacă şi germană, 3 vol., I şi II: Berlin, ediția a 6-a: 1951, reeditat în 1992; III: ediția a 6-a: 1952, reeditat în 1990.

Edelstein, Ludwig: „Platonic Anonymity", în *American Journal of Philology* 83, 1962, pp. 1-22.

Erler, Michael: „Hilfe und Hintersinn. Isokrates' Panathenaikos und die Schriftkritik im Phaidros", în *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, edited by Livio Rossetti (International Plato Studies I), St. Augustin 1992.

Idem: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 25), Berlin–New York 1987.

Friedländer, Paul: *Platon*, 3 vol., I-II: Berlin, ediția a 3-a: 1964, III: ediția a 3-a: 1975.

Gadamer, Hans-Georg: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, clasa Philos.-histor. 1978,3), Heidelberg 1978.

Idem: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Leipzig 1931.

Idem: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, ediția a 2-a: 1965.

Gaiser, Konrad: *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, con una premessa di Marcello Gigante (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2), Napoli 1984.
Idem: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963, ediția a 2-a: 1968.
Griswold, Jr., Charles L: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven-London 1986.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke* (Theorie-Werkausgabe), 21 vol., Frankfurt a.M. 1970ff.; 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 2*, Frankfurt a.M. 1971.
Keulen, Hermann: *Untersuchungen zu Platons „Euthydem"* (Klassisch-Philologische Studien 37), Wiesbaden 1971.
Krämer, Hans Joachim: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, clasa Philos.-histor. 1959,6), Heidelberg 1959, Amsterdam, ediția a 2-a: 1967.
Idem: „Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung", în *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaften und Geistasgeschichte* 62, 1988, pp. 583-621.
Idem: *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introduzione e traduzione di Giovanni Reale (Pubblicazione del Centro di Richerce di Metafisica. Sezione di metafisica del Platonisimo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi 1), Milano 1982, ediția a 3-a: 1989.
Lanata, Giuliana: *Poetica pre-Platonica. Testimonianze e frammenti*, testo, traduzione e commento a cura di G.L. (Biblioteca di Studi Superiori. Filosofia Antica 43), Firenze 1963.
Luther, Wilhelm: „Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons Phaidros (247 B 6 ff.)", în *Gymnasium* 68, 1961, pp. 526-548.

Merkelbach, Reinhold: *Platons Menon*, editat, tradus şi comentat de R.M., Frankfurt a.M. 1988.
Merlan, Philip: *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag 1953, ediţia a 3-a: 1968.
Merton, Robert King: *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigation*, edited and with an introduction by Norman W. Storer, Chicago–London 1973.
Müller, Gerhard: „Die Mythen der platonischen Dialoge", în *Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft* 32, 1963, 77-92 (=Idem: *Platonische Studien*, hrsgg. von Andreas Graeser und Dieter Maue [Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, N.F. 2.Reihe, 76], Heidelberg 1986, pp. 110-125).
Nagy, Gregory: „Homerische Epik und Pindars Preislieder. Mündlichkeit und Aktualitätsbezug", în Wolfgang Raible (ed.) : *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit"* (ScriptOralia 6), Tübingen 1988.
Reale, Giovanni: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"* (Pubblicazione del Centro di Recerche di Metafisica. Sezione di metafisica del Platonismo... Studi e testi 3), Milano, ediţia a 10-a: 1991.
Robin, Léon: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris 1908 (reeditat la Hildesheim 1963).
Rose, Valentin: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V.R., Stuttgart 1886, reeditat în 1976.
Ross, William David: *Aristotelis fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione instruxit W.D.R., Oxford 1955, reeditat în 1970.
Idem: *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D.R., 2 vol., Oxford 1924.
Idem: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, reeditat în 1976.
Schaerer, René: *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues* (Mémoires d'Université de Neuchâtel 10), Paris-Neuchatel 1938, ediţia a 2-a: 1969.
Schleiermacher, Friedrich: *Platons Werke*, Berlin 1804ff., ediţia a 2-a: 1817ff; I.1: 1804, ediţia a 2-a: 1817.

Stein, Heinrich: *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältnis zur späteren Theologie und Philosophie*, 3 părți, Göttingen 1862/1864/1875, reeditat la Frankfurt a.M. 1965.
Szlezák, Thomas Alexander: „Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N", în Andreas Graeser (ed.): *Mathematics and metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum Sigriswil, 6-12. September 1984* (Berner Reihe philosophischer Studien 6), Bern-Stuttgart 1987, pp. 45-67.
Idem: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985 (=PSP); (cu completări: idem: *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, ediția a 3-a: 1992).
Idem: „Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des filo/sofoj in Platons *Euthydemos*", în *Antike und Abendland* 26, 1980, pp. 75-89.
Idem: „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia", în *Phronesis* 21, 1976, pp. 31-58.
Tennemann, Wilhelm Gottlieb: *System der Platonischen Philosophie*, 4 vol., Leipzig 1792-1795.
Vlastos, Gregory: Rez. zu Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959), în *Gnomon* 35, 1963, pp. 641-655.
Wehrli, Fritz: *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, editat de F.W., 10 caiete, Basel 1944ff., reeditat la Basel-Stuttgart 1967/1968 (2 vol. suplimetare 1974 şi 1978); 2: *Aristoxenos*, 1945, ediția a 2-a: 1967.
Wilpert, Paul: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.
Wittgenstein, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, hrsgg. von Georg Henrik v. Wright, unter Mitarbeit von Heikki Nyman (Bibliothek Suhrkamp 535), Frankfurt a.M. 1977.

Index

Cifrele cursive indică notele de subsol

Aristoteles

Fragmente (ed. Rose)
frg. 192 *166*

Περὶ τἀγαθοῦ (*Peri tagathou, în: Ar. Fragm. sel., ed.Ross*)
frg.2 *108*

Despre suflet
402a 1-4 *93*

Metafizica
983 a 5-7 *93*
987 b 14-18 *120*
1026 a 21 *93*
1028 b 19 *120*
1074 b 21 *93*
1091 b 13-15 109

Etica Nicomahică
1100 a 32-b 22 *89*
1100 b 6 *89*
1101 b 11 *93*
1102 a 4 *93*
1102 a 20 *93*
1141 a 20 *93*
1141 b 3 *93*
1178 a 1 *93*

Despre părțile animalelor
644 b 25 *93*
644 b 32 *93*

Aristoxenos

Fragmente (ed. Wehrli)
frg.43 *166*

Euripides

Bachantele
272ff. 70

Herakleitos

Fragmente(ed.Diels- Kranz)
22 B 42 *70*
22 B 93 *130*

Hippasos

Fragmente (ed. Diels- Kranz)
18.4 *166*
18.5 *166*

Isokrates

Panathenaicos
12.236 *71*
12.240 *71*
12.240ff. *71*
12.265 *71*

Pindar

Odele triumfale
2.83-86 69, *163*

Platon

Charmides
155 e 50
155 e 8 107
156 a 135
157 b 1 - c 6 107
157 b c 135
161 c d *72*
162 a 72
163 d *100*
169 a *83*
174 b *46*
174 b c 106

Scrisori
7, 338 d 6 167
7, 340 a 167
7, 341 c 6-7 160
7, 341 e 1-2 168
7, 343 a 171
7, 344 a 131
7, 344 b 5 41
7, 344 c d 171
7, 344 d 7 167
7, 344 e 2 167
7, 350 c d 167

Euthydemos
275 d 3 - 276 c 7 122
275 d 4 122
276 d 7 – 277 c 7 122
287 d 6 *157*
289 c 7 124
289 d 2 124
289 d 8 – e 1 124
289 e 1 124
290 c d 123,137
290 e 137
291 a 4 137
293 a 1 – 3 101
293 a 2 101
293 b – e 122
294 a – e 122,129
294 e – 296 d 122, 129
295 b 4 123
298 b – e 123
301 a 2 – 4 123
301 a 4 123
301 a 5 123
304 b 46

Euthyphron
3 d *46*
11 b *46*
14 c *46*
15 e *46*

Gorgias
462 a 2 100
282 c – 486 d 40
489 e 113
491 c – e 113
491 d 8 114
491 e – 492 c 40, 113
492 e 8 – 493 c 3 113
493 a *55*
493 a 3 113
493 a 7 113
493 a ff. 40
493 b 1 113
493 c d 113
494 b ff 41
497 c 41, 114
499 b c *46*
513 c 40
523 a 149
523 b – 524 a 149
526 c 3- 4 149

Hippias maior
286 d 7 101
291 e 5 101
300 b ff 101

300 c d *46*
304 d *55*, 101
304 d 4 152

Hippias minor
370 e *46*
372 e 1 101
372 e 6-7 101
373 b *46*

Ion
541 e *46*

Kratylos
383 b - 384 a *46*
400 d ff. *73*
427 d e *46*

Kriton
49 a *55*

Lysis
218 a 122
219 c d 106

Menon
80 d f. 122
81 a *55*
81 c 9 122
81 c d 122
85 d – 86 b 122
86 d e *157*
87 b c *100*
98 a 7 92
98 d 170

Legile
713 c 119
716 c 170
890 d 4 *99*
891 a *99*
891 a 5-7 *99*
891 b – 899 c 99
891 b 3 – 4 *99*
891 b 4 – 6 *99*
891 c 2 – 3 99
891 d 7 – e 1 99
891 e 5 – 6 99
893 a ff. 152
894 a *109*
894 a 1 – 8 127
951 d – 952 b *47*
961 a b *47*
968 d e *47*
968 e 108, 128
968 e 4 – 5 105

Parmenides
127 b c *158*
135 d 7 61
136 d 1 – 137 a 6 *81*
137 b c 61

Phaidon
66 b 3 – 67 b 2 153
75 a b *72*
80 a 3 78
84 c – 88 b 96
88 d 9 – e 3 96
91 c 39, 159
95 e 9 – 96 a 1 97
96 a ff. 97
99 d ff. 97
99 d – 107 b 103
100 b 5 *55*
101 d e 92, 97
101 e 88
102 a 97
105 b ff. 97
107 b 97, 170

Phaidros
229 c – 230 a 73
230 e – 234 c *77*, 90

234 e – 236 b 90
235 b *90*
236 b *90*
237 b – 241 d *77*
243 e – 257 b *77*
245 c 1 – 2 147
245 c 5 – 246 a 2 148
246 a *78*, 81,94,111, *148*
246 a 4 – 6 111
246 a ff. *103*, 111, 147
247 c ff. *105*
247 d e *103*
249 b 122
249 c 88, 111, 170
250 b 2 92
253 b 170
266 c 1 78
266 d – 269 c *77*
270 c 110
270 d 1 – 7 111
271 d 111
273 d – 274 a 87, 111
273 e 78
273 e 4 – 5 112
273 e 7 - 8 112
274 a *78*, 94, 116
274 a 2 *81*, 112
274 b – 278 e 76
274 b 6 78
274 b 9 78
274 c – 275 b 147
274 e – 275 c 79
274 e 5 78
275 a 7 79, *148*
275 b c 147
275 c 6 72
275 c 6 – 7 131
275 d 4 – 9 83
275 d 9 163
275 d e 65, 105
275 e 62
275 e 1 – 3 168
275 e 2 – 3 82
275 e 3 – 5 82
276 a 65, 95, 155
276 a 5 155
276 a 6 – 7 82, 153
276 a 7 89
276 a 8 65, 95
276 a 8 – 9 72
276 b 80
276 b – 277 a 79
276 b 2 *81*
276 b 2 – 3 82
276 b 6 81
276 b 7 82
276 b c 89, 171
276 c – 277 a 81
276 c 3 87
276 c 3 – 4 95
276 c 3 - 9 82
276 c 5 *81*
276 c 9 81, 105
276 d 33
276 d 1 – 4 62
276 d 3 84, 85
276 d 4 – 8 85
276 e 65
276 e – 277 a 139
276 e 1 – 3 *85*
276 e 2 – 3 126
276 e 3 80, 148
276 e 5 *78*, 82
276 e 5 – 277 a 3 83
276 e 5 – 277 a 4 *89*
276 e 5 – 6 95
276 e 6 82, 155, 162
276 e f. 100
277 a 1 81
277 a 3 124
277 b 87
277 b 5 – 8 95
277 b 8 - 9 72
277 b c 78, 112, 159

277 c 2 159
277 d 7 – 8 131
278 a 1 62, 84, 95
278 a 4 – 5 72
278 c 155
278 c 2 – 3 86
278 c 4 88, 95
278 c 4 – e 3 87
278 c 4 – 5 87
278 c 6 – 7 87
278 c 7 93
278 c d 100
278 d 8 88
278 d 8 – e 1 87
279 a 8 91

Republica
372 a – c 136
327 c 136
331 d – 336 a 73
332 b 9 *73*
347 e 140
354 b 140
357 a 140
358 b – 362 c 140
362 d 9 *98*
362 e – 367 e 140
368 b 4 *98*
368 b 7 *98*
368 b 7 – c 1 *98*
368 c 1 *98*
368 c 3 *99*
368 c 5 *98*
376 d *85*, 126
378 d 73
435 c 4 – 6 117
435 c 9 – d 3 114
435 d 3 *81*
435 e ff. 111
443 c – e 140
445 c 5 *98*
449 b – 480 a 93
474 b ff. 88
485 b – 487 a 93
485 b 6 92, 170
487 a 131
494 b ff. 41
497 c 41
500 b – d *105*
500 c 118, 170
501 e *85*, 126
503 d 47
503 e 115
504 a 115
504 a ff. 106
504 a – c 144
504 b 2 *81*
504 b – d 115
504 d e 115
505 a 115
505 a 3 *55*
506 d 8 – e 3 116
506 d e 50, 98, 109, 115
508 e 2 – 509 a 4 *92*
509 a 4 – 5 *92*, 98
509 b 9 98
509 b 9 – 10 92
509 c 50
509 c 5 – 10 116
509 c 9 – 10 116
509 d – 511 e 103
510 c ff. 124, 137
511 b 92
511 b 8 92
511 b c 159
515 c 4 – 517 b 7 170
516 b 169
517 b c 169
518 c 8 – d 4 156
518 d 4 88
518 d e 119
521 c 6 88, 156
531 c ff. 124, 137
532 e 169

532 e ff. 106
533 a 51, 115, 136
533 a 1-2 116
533 e *100*
534 a 7 *81*
534 c 1 – 3 155
540 a 47, 106
585 b ff. 118
589 d 1 118
589 e 4 118
590 d 1 118
608 c – 611 a 117
611 a – 612 a 117, 121
611 b 9 – 10 *55*
611 c 6 117
611 d 2 117, 119
611 e 129
611 e 2 78
611 e 4 118
611 – 612 130
612 a 4 117, 120
612 a 5 – 6 117
613 b 170

Omul politic
261 e *100*
285 c – 287 a 61
285 d 10 – 286 b 2 170
285 e 4 91
286 b 1 61
304 c 10 – d 2 *148*
309 c 119

Protagoras
317 b c 49
320 c 147
322 d 5 147
323 a 5 147
324 d 6 147
334 c – 338 e 157
338 e 74
338 e – 347 a 73
339 b – d 74
340 a 1 74
341 c 8 - 9 74
341 d *46*
341 d 8 *101*
342 a – 347 a 54
342 a – e 47
347 a b 156
347 c – 348 a 75
347 a 5 75
348 d *55*
351 e 8 – 11 *157*
353 a ff. 152
353 b 4 *157*

Sofistul
263 e *55*

Banchetul
175 b *55*
199 c – 201 c 142
201 e 102, 152
203 e 170
203 e ff. 122
204 b ff. 88
208 b 152
210 a ff. 103
210 e 170
212 c 141
214 e 3 – 4 155
217 c – 219 d 142
218 c 142
218 d – 219 a 143
219 b c 143
220 c d *55*
221 d – 222 a 130, 131, 142

Theaitetos
172 c – 177 c 88
176 b 170
189 e *55*

Timaios
27 a 110
28 c 158
28 c 3 – 5 107
29 b 92
29 d 149
35 a 119
35 a – 36 d 120, 130
41 d 119
52 c d 108
53 d 88, 109, 111, 127, 158, 169
53 d 6 – 7 108
68 d 149
69 b 149
69 c d 119
90 b 119
90 c d 119
90 d 170
90 d 5 119

Plutarch

De Iside et Osiride
48, 370 F 108

Theagenes

Fragmente (ed. Diels - Kranz)
8 A 1 – 4 *70*

Theognis

681 f. 69, 163

Theophrastos

Metafizica
6 b 28 *93*
7 b 14 *93*
10 b 26 *93*
11 a 23 *93*

Xenophanes

Fragmente (ed. Diels - Kranz)
21 B 10 *69*
21 B 11 *69*
21 B 15 *69*

Cuprins

Nota traducătorilor 4
Platon între „esoteric" şi „exoteric" (*Andrei Cornea*) 7
Cuvânt înainte la ediția română (*Th. A. Szlezák*) 27
Cuvânt înainte la ediția germană (*Th. A. Szlezák*) 31
(1) Bucuria lecturii lui Platon 35
(2) Cititorul îşi implică sinele în lectură 37
(3) Un exemplu de receptare individuală 39
(4) Posibile raportări greşite ale cititorului 42
(5) Ceea ce nu cunoaştem, nu remarcăm 45
(a) Motivul *„ascunderii"* în dialoguri 45
(b) Socrate îşi ascunde cunoaşterea 48
(c) Dialogurile trimit dincolo de ele însele ... 50
(6) Caracteristicile dialogului platonician 52
(7) Întrebări legate de aceste caracteristici 54
(8) Pentru cine scrie Platon? 60
(9) Vorbeşte dialogul platonician pe mai multe voci? Teoria modernă a dialogulului 63
(10) O teorie antică a interpretării 69
(11) Interpretarea lui Simonide în *Protagoras* 73
(12) Critica scripturalității în *Phaidros* 76
(13) Definirea filosofului în baza relației cu scrierile sale 85
(14) Semnificația conceptului τιμιώτερα 90
(15) „Ajutorarea *logos*-ului" în dialoguri 95
(a) Trei exemple a „ajutorului" platonician 96
(b) Situația βοήθεια, mereu aceeaşi 100
(16) Ascensiunea spre principii şi limitarea comunicării filosofice 103
(17) Câteva pasaje omisive 109
(18) Teoria anamnezei şi dialectica în *Euthydemos* ... 121
(19) Importanța aluziilor în lectura operei platoniciene 125

(20) Tehnica dramatică a lui Platon:
câteva exemple 132
(a) „Acțiunea" comprehensivă 133
(b) Întreruperea dialogului narat 137
(c) Schimbarea partenerului de discuție 138
(21) Ironia 143
(22) Mitul 146
(23) Monolog şi dialog cu parteneri imaginari 151
(24) Caracteristicile dialogului: ce înseamnă ele
cu adevărat 153
(25) Cum şi de ce s-a înțeles greşit forma
dialogală 161
(26) Deosebirea dintre esoterism şi secretizare 165
(27) Accepția platoniciană a filosofiei şi obiectivul
dialogurilor 169

Bibliografie 173
Index 177